الكشف والبيان عن
أغلاط أبي يعرب المرزوقي
في بعض قضايا الفكر الإسلامي

مجموعة التعليقات والردود

في المناظرات العلنية المنشورة على صفحات الانترنت

تصنيف

الأستاذ العلامة سعيد فودة

حفظه الله تعالى

الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي

تصنيف: الأستاذ العلامة سعيد فودة حفظه الله تعالى

الطبعة الالكترونية الأولى: 1436هـ 2015م

قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:

«يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدولُه،

ينفون عنه تحريف الغالين،

وانتحال المبطلين،

وتأويل الجاهلين»

منشورات الأصلين

البريد الإلكتروني: aslein.net@gmail.com

موقع الانترنت: www.aslein.net

الفصل الأول

ردود على أباطيل

طليعة الردِّ على مقالة الدكتور أبو يعرب المرزوقي المسماة

(النكوص إلى عقلية الفرق الكلامية)

وهذا الرَّدُّ برهان ساطع على عيِّنةٍ توضح مقدار انتكاسة الفكر العربي المعاصر، ومدى المغالطات التي يوقع المفكرون فيها أنفسهم

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

في بيان حقيقة علم الكلام والحاجة إليه

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد...

فإن هذه الشريعة جاءت كاملةً لتكمل الإنسان إذا عَمِلَ بها، وهي ترفعه في مدارج الكمال اللائق به، وهو أقلُّ من أن يماثل كمال الله تعالى بأي وجهٍ من الوجوه،ولذلك جعلها الله تعالى باقية إلى يوم الدين، ومعنى بقائها، ليس استمرار وجودها، وحفظ الكتاب، بل استمرار تعلق تكاليفها بالبشر كذلك.

وقد جاء دينُ الإسلام لتصويب الانحراف الذي كان حاصلاً في تصورات البشر لهذا الوجود، وتصحيح اعتقادهم في خالق الوجود، ولهذا فقد كان جانب النقد واضحًا ظاهرًا في الدين الإسلامي نفسه، فجزء مهمٌّ من كونه للهداية العامة، أنه يحاور الآخرين ويجادلهم، ويبرهن لهم على المقولات التي يبينها لهم، وذلك من أجل فتح الأبواب أمامهم للوصول إلى الهدى واختياره لمن شاء.

ولذلك فإنَّ العلماء فهموا أن من حقيقة كون الدين هاديًا، أن يكون محاورًا، ومبرهنًا، ومرشدًا، ومقنعًا، فكل سبيل صحيح يتوصل به إلى الهداية فقد اتخذه الدين سبيلا، وما هذا إلا لكمال هذه الشريعة الخاتمة.

وإنما كان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أكمل الخلق أجمعين؛ لأنه كان متأهلاً -بما جعله الله تعالى فيه من كمالات خاصة له- لأن يحمل هذا الدين كله، ويوصله على ما هو عليه، على أبلغ وجه وأكمله، وما كان أحد ليستطيع حمل الدين كله إلا من بلغ في الكمال درجة نبينا الحبيب، ولذا

فقد عكست تصرفات النبي عليه الصلاة والسلام الكمالات التي يرشد إليها الدين على أبلغ وجه، فبين وأرشد، وجادل وناقش بالتي هي أحسن، وبرهن للناس على صحة العقائد وبطلان ما يعتقدون مما يخالف ما جاء في الدين الخاتم.

ولذلك فقد ناقش عليه الصلاة والسلام الوثنيين والدهريين والنصارى واليهود وغيرهم ممن انحرف جزئيًا أو كلِّـيًّا عن مسار هذا الدين.

وكذلك فعل أصحابه رضوان الله تعالى عليهم، بفارق أن الكمالات كلها قد اجتمعت في النبي الخاتم، ولا يطيق أحد –منفردًا– بعد النبي عليه الصلاة والسلام أن يقوم بالدور نفسه الذي قام به نبينا الحبيب، ولذلك فقد أحسن النبي عليه الصلاة والسلام تعليم أصحابه ليتمكنوا بمجموعهم من حمل الدين على أكمل وجه ممكن لائق بهم، ولذلك تفرقت كمالات النبي عليه الصلاة والسلام بين أصحابه وأتباعه، فحمل كل منهم بعض ما حمله النبي عليه السلام، ليحصل بمجموعهم ما تقوم به الهداية على أفضل وجه، وزاد عليهم النبي عليه الصلاة والسلام بما اختصه الله تعالى به من خصائص ومعارف لا تجوز لأحد غيره، وذلك إلى يوم الدين.

ولهذا السبب رأينا من الصحابة من يكون فقيهًا ومعلمًا، ومنهم من يكون قارئًا للقرآن مقرئًا، ومنهم من يكون قائدًا، ومنهم من يكون عالمًا مدافعًا عن الدين والتوحيد أمام من يواجهه أو ينحرف عنه...وهكذا.

وقد تتابع العلماءُ على هذا النحو كابرًا عن كابر، يأخذ المتقدمون منهم عمَّن تقدمهم، ثم يبلغون ذلك إلى من يلحق بهم، ليتم بذلك البلاغ وإقامة الحجة.

ولذلك ظهر بعد ذلك علماء متخصصون في الفقه، وعلماء متخصصون في القراءات، وعلماء متخصصون في العلم بالتوحيد والدفاع عن أصول الدين، وعلماء متخصصون بحمل حديث النبي عليه السلام، وعلماء قائمون بالعمل الصالح وتربية الخلق وإرشادهم إلى سواء

الطريق، وقد يحيط بعض علماء الأمة الإسلامية بمجموعةٍ من العلوم ولكن أحدًا لن يقوم بمقام النبي عليه الصلاة والسلام أبدًا في حمل أركان الدين وفروعه، والقيام الكامل بحق الشريعة على أبلغ وجه، فهذا فضل من الله تعالى اختصَّ به خير خلقه.

ومن هنا فقد تيقَّن علماء أهل السنة أنه من الضروري أن يقوم مجموعة منهم بحمل مسؤولية البيان لأصول الدين للمنتمين إليه، والقيام بالاستدلال عليها، لأن الدليل يقوم أصلاً بوظيفة الإرشاد، وتحمل مسؤولية عبء الدفاع عن مفاهيم الدين الإسلامي وعقائده، والرد على من يخالفها أصولاً أو فروعًا، وتقويم من ينحرف عن الجادة والصواب من المنتمين إلى هذا الدين، ومواصلة الرد على المخالفين لأصوله من أهل الأديان الأخرى التي حُرِّفَتْ، والأديان التي وضعها البشر من عند أنفسهم، والفلسفات والتصورات التي اخترعوها من عند أنفسهم.

ولذلك فإن ظهور علم يسمى بعلم أصول الدين أو علم التوحيد، أو علم الكلام، أو غير ذلك من الأسماء التي اشتهر بها، كان أمرًا ضروريًا، كضرورة ظهور علم خاص بالفقه العملي وعلم القراءات وعلم التاريخ وعلم النحو، وعلم أصول الفقه، وهكذا.

هذا هو جوهر المعنى الذي من أجله ظهر علم الكلام عند أهل السنة، فهو استئناف للجهود التي كان يقوم بها الرسول عليه الصلاة والسلام، وصحابته من بعده، ومن أخذ عنهم واهتدى بهديهم، وسيبقى ذلك إلى يوم الدين بإذن الله تعالى.

وفي الحقيقة، إن علم الكلام ضروري للمسلمين، ولا أعتقد أحدًا يتصوره على وجهه، وينكر فضله وقيمته، ولذلك فإن علماءنا قاموا بحمل كلمات وردت عن بعض المتقدمين في التنفير من هذا العلم على ما تكلم به المخالفون غير المتقنين لأصول الدين حقيقة، فتكلموا بكلام بعضه حق وبعضه باطل، وخلطوا الأمور.

وعلم الكلام هو عبارة عن جهود من بعض العلماء المنتمين إلى الإسلام الذين لا يخالفونه في ضروري من ضروريات الدين؛ لإثبات عقائد الدين وأصوله الكبرى على حسب الوسع والفهم الحاصل لديهم. فهو إذن ليس علمًا منزلاً حتى يطالب هؤلاء المشتغلون بعدم الخطأ فيه، فإنه يوجد المخطئ فيهم والمصيب، ومن حق أيٍّ واحد أن يدافع عما يعتقد أنه الفهم الحق لهذا الدين، ومن حق غيره ممن يخالفه أن يردَّ عليه.

وهذا النزاع في الحقيقة واقع بالضرورة العادية، ولا يمكن أن يتخلص منه النوع الإنساني، فلا يتصور عقلاً بحكم العادة أن يزول الخلاف من بين الناس في أصول الأفكار والأديان التي ينتمون إليها، ولا يمكن أن يطالب بعض الناس بعدم بيان ما يعتقدون، أو أن يطالبوا بعدم الدفاع عما يقولون به، بل إن اندفاع الواحد للدفاع عن معتقده أمر طبيعي لا يجوز ادعاء السعي لإزالته من الأفراد عمومًا.

ولوجود الاختلاف المصرَّح به في الآيات الكريمة بين الناس، وأنهم لا يزالون مختلفين، كان لابدَّ من أن تقوم طائفة من العلماء بواجب البيان والدفاع والرد، وقد نصَّ القرآن على وجود طائفة عمتها الرحمة لم تختلف في الدين، فهؤلاء هم الذين يقومون بتقويم الرد والدفاع عن العقائد الحقة المذكورة في الدين.

ومن هنا فقد قام علماء الكلام بواجبهم في الدفاع عن الدين، أمام هجمات الملحدين والمخالفين من أهل الأديان السماوية الأخرى، ومن الدهريين، ومن الوثنيين، فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ، ونحن نعتقد بأن الدين الحق قد وفق إليه أهل السنة وظلوا عليه قائمين بالدفاع عن حياضه أمام المخالفين، وهم الذين مشى جماهير علماء المسلمين وراءهم من متكلمي أهل السنة، وذلك بعد زوال الغبش الحاصل لظروف تاريخية بين أصل علم الكلام وبين كلام طائفة معينة من الذين لم يرتضِ السلفُ كلامهم.

ومن هؤلاء المتكلمين إمام أهل السنة الإمام الأشعري، وتلامذته ومن سار على طريقته ونهجه في الدفاع عن عقائد الدين لا عن آرائه الشخصية كما يتوهم المتوهمون، ولذلك فإنهم إذا رأوا بعض أقواله تخالف الصواب فإنهم يخالفونه لأن مرجعهم في النظر إنما هو الأدلة القائمة من الدين والعقل، لا مجرد كلام الأشعري نفسِه، فلا يقول أهل السنة بعصمة الإمام.

وظهر من بعده بعد أن قام بدوره العظيم في نصرة أهل السنة كبار العلماء مثل ابن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والباقلاني وابن فورك وأبي إسحق الإسفراييني والبغدادي والإمام الجويني والغزالي والشهرستاني والرازي والآمدي والعضد الإيجي والتفتازاني والبيضاوي، ومشى على درب هؤلاء العديد من متأخري المتكلمين وحراس العقيدة مثل الإمام السنوسي والعقباني والبيجوري والأمير، وامتد نظامهم مع ما واجههم من هجمات عنيفة إلى هذا الزمان الذي نحن فيه، فظهر من أواخر المتكلمين الشيخ العطار والعدوي والشيخ ابن علان والشيخ مصطفى صبري والكوثري، وما زالت السلسلة لم تنقطع، والجهود قائمة، وإن واجهت علم الكلام في العصور الأخيرة هجمات عنيفة من المرتدين على أعقابهم ومن المنخدعين بالحضارة والفلسفات الغربية، ومن بعض الزائغين الذين لم يفهموا حقيقة الدور الكبير لعلم الكلام، ومن بعض الذين حسنت طوياتهم لكنهم لم يكن عندهم كبير إلمام بهذا العلم لصعوبته ودقته وابتعادهم عن تعلمه فتأثروا بالدعايات المنفرة منه المبغضة فيه، فزعموا أن لا حاجة لنا إليه.

وهكذا فإنَّا نستطيع عبر تتبع تاريخي سهل أن نرى أن خط سير علم الكلام انتقل من قوة إلى ضعف، ومن ضعف إلى قوة، شأنه كشأن سائر العلوم الإسلامية، بل العلوم الإنسانية.

فلعلم الكلام غايةٌ وموضوعٌ وهدفٌ وفائدة، وما يزال العديد من الناس يعملون لإنهاض هذا العلم الشريف، وإعادة فعاليته إلى المجتمعات عبر ممارسة دورهم الريادي الواجب في نقد

الأفكار المعاصرة الطارئة على الملة، والخارجة عن أصول الشريعة، الواردة على الأمة الإسلامية من الشرق والغرب.

وما يزال هناك العديد من طلاب هذا العلم تشرئبُّ قلوبهم إلى نفحات منه، ويتطلعون إلى مَنْ يعلمهم مبادئه؛ لإيقانهم بأن كبار العلماء ممن ذكرناهم ومَنْ لم نذكرهم ما كانوا ليهتموا هذا الاهتمام العظيم بهذا العلم إلا لجلالة قدره، وعظيم أثره، وظهور فائدته.

فأمَّا الذين ينكرونه من أصله فسوف يضطرهم هذا الموقف إمَّا إلى القدح في هؤلاء العلماء الأجلاء، وإمَّا إلى إنكار العديد من المبادئ التي تقوم عليها القواعد الدينية، ولذا فإننا نرى بعض الخائضين فيما لا يعقلون يتهمون علم الكلام، ومن ثَمَّ فإنهم يتهمون العلماء العظام الذين بنوا أركان هذا العلم بأنهم السبب الرئيس في تخلف الأمة الإسلامية والعربية! فهؤلاء سوف يضطرون اضطرارًا إلى الوقوع في هؤلاء العلماء الأجلاء وغيرهم، وسوف يضطرون إلى اتهامهم بأنهم أخذوا من الشرق والغرب، وزادوا في الإسلام ما ليس فيه، وسوف ينسى أن هذا الاتهام قد يكون أولى بأن ينسب إليه هو وخاصة في هذا العصر الذي انحرفت فيه أفئدة الناس إلى إنجازات الغرب الذي يعتقدون ظلمًا منهم بأنها دائمًا في مصلحة العلم وأنها مبنية على اليقين.

وبعضُ الناس يعرفون قيمة علم الكلام لكنهم يريدون تحديثه أو تقريبه إلى الناس بدفع عجلته إلى مناقشة الإشكالات التي طرأت على الأمة الإسلامية والتشكيكات التي تَـرِدُ عليهم من المخالفين، فهؤلاء نحن نشدُّ على أيديهم ونقول لهم إنَّا إلى هذا الهدف سائرون، ولكن عجلة التجديد لن يقوم بها فرد من الأفراد، ولن تأتي نتيجة جهد واحد في عصر قد انقطعت فيه السبل، ولكن التجديد الحقيقي سيكون أثره ظاهرًا نتيجة تراكم الجهود وتوالي الهمم على حمل هذا المهمِّ.

فنحن بحاجة إلى دفع طليعة حاذقة من شباب الأمة من ذوي القدرات المتميزة إلى الاهتمام أكثر باستيفاء علوم المتقدمين، والتمكن في علوم الغرب والشرق في هذا الزمان، حتى يمكن لهم أن

ينتجوا الجديد النافع، الذي لا يكون غريبًا كل الغرابة إلى حدِّ النقض لما قدمه علماؤنا المتقدمون الأخيار، فنحن نبغي أن نبني لا أن نهدم، ولا يصح الاندفاع نحو الغرب فنستعير منهم كل ما يصدرونه من أفكار، لأنا قد علمنا منهم بالتجربة القاطعة أنهم أصحاب صرعات فكرية، فكل فترة ينجزون فيها فكرة فإنهم يصورونها على أنها القاطعة التي ستهدم كل ما يليها من أفكار أو فلسفات، ولا يغتر بهذا النمط من التصرفات إلا خفيف العلم والعقل.

والمتكلمون لا يأنفون من الاطلاع على إنتاجات الأمم في مجال المعرفة، بل إنهم أولى الناس من المسلمين بأن يقوموا بذلك، ومَنْ غيرهم قادر على محاكمة الآراء الكلية، والحكم عليها بناء على نقد صحيح وتصور محيط؟! ولكنهم يتمهلون كثيرًا قبل أن يستعيروا أمرًا منتجًا من الغرب أو من الشرق ليوظفوه في بنائهم الاستدلالي، ومع ذلك فإن فعلوه، فإنهم يضعون كل شيء في موضعه، فلا يقولون عن الظني إنه قطعي لمجرد موافقته أهواءهم، ولا يقولون عن القطعي إنه ليس بقطعي لمجرد رغبتهم في التحبب من المخالفين.

وقد أكون قد استطردت في هذا التمهيد الذي ما أردتُ منه إلا لفت الأنظار لكي تحظى بتصور أقرب إلى الصحة عن علم الكلام.

فلنرجع إلى تلخيص الكلام مع الدكتور الذي اندفع بصورة غريبة للرد!

خُلاصاتٌ في الردِّ على د. أبي يعرب المرزوقي

سنحاول هنا أن نوجز بعض التوجيهات العامة لما ورد في مقال الدكتور المرزوقي.

لقد وقع الدكتور المرزوقي في إشكال عظيم عندما زعم أن علم الكلام هو أهم سبب أدى إلى التخلف عند العرب والمسلمين منذ نشأته وإلى هذا الزمان، فبهذا يكون قد وقع في ذمِّ علمٍ صرَّح أكابر العلماء أنه علم أصول الدين، واشتغل فيه علماء الأمة الإسلامية.

وبهذا يكون قد خلط بين علم الكلام كما تحقق على يد أهل السنة (الماتريدية والأشعري، ومن تبعهما ومشى على طريقتها من علماء الأمة كالباقلاني والجويني وابن فورك والغزالي والرازي...الخ)، وبين علم الكلام الخاص بكل فرقة من فرق الإسلاميين كالمعتزلة والإباضية والزيدية والشيعة والكرامية والمجسمة ونحوهم، وهذا يستلزم أنه عمَّمَ الذمَّ على جميع هؤلاء العلماء، وزعم أنهم سبب تخلف الأمة!! وبذلك يعمُّ ذمه الخلفاء والسلاطين الذين دعموا هذه التوجهات والدول الإسلامية التي رعتها عبر الأزمنة والأمكنة، فلك أن تتخيل بعد ذلك ما هو القدر الذي يتبرأ منه هذا الكاتب، ويزعم أنهم هم سبب تخلف الأمة.

ومن ضمن تعميمه السابق اشتمل موقفه على الحكم على الغزالي أبي حامد حجة الإسلام بأنه أحد أهم أسباب التخلف الحاصل للأمة، هذا على التحقيق، ونحن نعلم أنه زعم أن الإمام الغزالي قد ذمَّ علم الكلام، لكن التحقيق الذي لا ريب فيه أن الغزالي وقف موقفًا من العلم بحيث جعله كالدواء الذي لا يتناوله كل إنسان، أو كالطبيب الذي لا يحتاجه إلا المريض، ولذلك ذمَّ اشتغال العوام بعلم الكلام، وظلَّ يحض على تعلُّمِ الكلام وتعليمه حتى بعد أن عاد من جولته وخلوته، ولعلَّ الدكتور قد اختلط عليه الأمر من بعض عبارات ذكرها الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) تدلُّ على أن علم الكلام لا يبلغه مقصوده، فظنَّ أن هذا دالٌّ على ذمه لهذا العلم على سبيل الكلية.

وكذلك فقد ظلم ابنَ خلدون لما زعم أنه يذمُّ علم الكلام وأنه لا فائدة فيه، وقد بينا في ردِّنا هذا بطلان هذا القول، وأن موقف ابن خلدون لا يختلف مطلقًا عن موقف سائر علماء الإسلام من أهل السنة الأشاعرة، ولا عن موقف الغزالي من هذا العلم.

وأمَّا ابن تيمية فقد نسَبَ إليه الكاتب أنه ليس بمتكلِّم، والحقيقة التي لا ريب فيها أنَّ ابن تيمية متكلم على طريقة بعض الفرق الإسلامية، وهم الكرامية وطوائف من بعض المجسمة، مع بعض إضافات خاصّة ولمسات مميزة من عنده.

والسبب الذي من أجله زعم الكاتب أن ابن خلدون وابن تيمية فوق الفرق الإسلامية، أنه يعتبرهما أصحاب مشاريع نظرية وعملية تقود إلى النهضة على حسب تصوره، فلو كانا منتميين إلى أفكار سابقة لهما، كالأشاعرة بالنسبة لابن خلدون، ولغيرهم كما في شأن ابن تيمية، لتهافت حكم الكاتب السابق بكون علم الكلام كله سبب التخلف منذ نشأته وإلى هذا الزمان.

فحكمه عليهما إذن حكم غائيٌّ، وليس حكمًا عِلْميًا.

وقد وقع الكاتب في مغالطات في شأن ابن تيمية فزعم أنه لا يريد إلا معارضة الفرق الأخرى التي يناقشها ويجادلها، وأنه لا يريد بالأدلة التي يذكرها إلا إثبات إمكان ما ينفيه النافون، وليس من طريقة ابن تيمية أن يسعى إلى إثبات صفات الله تعالى بالعقل!! لأنه إن فعل ذلك صار متكلمًا مثل غيره من المتكلمين!! كيف وهو أعلى منهم وفوق جميع المذاهب!

وهذه أغلوطة شنيعة صدرت منه، فابن تيمية ليس مجرَّد ما زعم الكاتب، بل يسعى بكل جهده إلى إثبات صفات الله تعالى على حسب اعتقاده بالعقل كما بالنقل، وهو يعارض المتكلمين من الأشاعرة ليحاول إثبات إمكان ما ينفونه عن الله تعالى ولإثباته من بعدُ بالعقل، فهو إذن على قانون الدكتور متكلم مثل غيره وصاحب مذهب يقع بين المذاهب الأخرى، وليس فوق المذاهب كما يحلو لِـوَهْمِ الكاتب أن يصوِّرَه له.

وقد وقع الكاتب في مغالطات وتهافتات عديدة في أثناء نقده، فزعم أن القضية الشخصية لا يصح أن تكون إحدى مقدمات القياس، لأنها ليست بكلية ولا جزئية، وهو وهم من عنده، ووقع في تجاوزات عديدة في كيفية فهمه للقضية الحملية الموجبة، والقاعدة التي ذكرناها في (تدعيم المنطق) من أن الموجبة تستلزم إثبات الموضوع، وزعم أن المحمول قد يثبت قبل الموضوع، وقد يبقى مع عدم الموضوع، مع أنه يعلم أنه لا معنى لتسمية المفهوم محمولاً إلا أنه منسوب إلى غيره ومحمول عليه، وكذلك لا معنى لتسمية الأمر أنه موضوع إلا أنه موضوعُ محمولٍ حمِلَ عليه، وزعم غير ذلك من المزاعم التي تبين أنه قد تسرع مجانبًا للصواب في الفنِّ الذي هو من أخصِّ الفنون إليه! فهو يخلط في الاعتبارات والجهات التي ذكرها مناطقة الإسلام، ولذلك لم ينتبه إلى الخلط الحاصل عنده.

وقد ظهر لنا تمامًا أنه لا يعرف العديد من وجوه التقدّم الذي حصل على أيدي مناطقة الإسلام من المتكلمين وغيرهم والإضافات والتدقيقات التي أضافوها على صورة المنطق التي وصلتهم من أرسطو، ولذلك فهو دائمًا يحيل إلى مناطقة غربيين ويزعم دائمًا ذلك الوهم العالق في أذهان العديدين من أهل هذا الزمان بأن العلوم القديمة كلّها قد تجاوزها العلم، ونسي هذا الكاتب المحترم أنَّ من الصعب أن تظهر علوم جديدة كل الجدَّة على ما يتعلق بالإنسان وحقيقته وحقيقة فهمه، بحيث تخالف في أحكامها كلَّ المخالفة لما قرره المتقدمون خاصة ما قرره علماء الإسلام.

وقد تعجبت كثيرًا لما قرأت طريقة علاجه لمسألة القضية الشخصية ومحاولته الغريبة للزعم بأنَّ عبارة (أنا كلي) تساوي عبارة (كلي أنا) وهذه بالتبع مساوية للقضية الكلية.

ويظهر لنا أن الكاتب الفاضل ربما يقول بعدم إمكان البرهنة على عقائد الإسلام، بل إنه يتلقاها تلقيًا من الشريعة والنقل، ولا مجال للبرهنة عليها، ويبني ذلك كله على عدم تفريقه بين البديهي والمسلَّمات بالتواضع.

والحقيقة أن طريقة كلامه في غير موضع تدلُّ على أنه لا يعرف تمامًا الفرق بين الكلي عند الأشاعرة والكلي عند غيرهم، فيتصور أن الكلي موجود في الخارج، ويعتقد أنَّ التصور الكلي الحاصل في العقل يجب أن يكون ثابتًا دائمًا، بمعنى أنه لا يجوز تغيير تصورنا عن ما في الخارج، وكأنه يعتقد أن العلم عند هؤلاء يحصل دفعة واحدة وأنه غير قابل للتكامل، ولذلك ينسب إليهم ما صرَّحوا بنفيه من وجود الماهيات الثابتة في الخارج، وينسب إليهم في أثناء كلامه قولهم بالإيجاب على الله تعالى وأن أفعاله تابعة لثبوت الماهيات في نفسها، وكل ذلك قد ثبت عند جماهير الأشاعرة نفيه وتكاثرت مناقشاتهم ونقدهم له.

وهو يزعم أنَّ ابن تيمية قائل فقط بالاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق، يريد بذلك أن يتوصل إلى طريقة ليبرئه من التجسيم والتشبيه، ولا يعرف الكاتب الفاضل أن ابن تيمية لا يقول بذلك، بل إنه يتوصل بكل صراحة من الوضع اللغوي إلى إثبات حقيقة ما يدل عليه اللفظ إلى الله تعالى، ولذلك يثبت لله تعالى الحدَّ والمقدار (=القدر) والحركة (=النقلة) وحلول الحوادث في ذاته...إلخ، وهذا هو عين التشبيه، **ولعل الكاتب قد خَلَطَ بين ما علق بذهنه من ثقافته القديمة من كتب الأشاعرة وبين ما جدَّ عليه من تأثُّر بابن تيمية، ولأن قراءته لابن تيمية لم تكمل بعد، ولم يعرف إلا جانبًا منها، فقد صار ينسب له آليًا بعض ما يعتقده هو في نفسه أو يغلب على ظنه أنه لا يخالفه!!** والحقيقة أن الاشتراك اللفظي هو حقيقة مذهب الأشاعرة، ولذلك ينزهون الله تعالى عن الاشتراك في الوجوديات مع المخلوقات.

وقد ظهر لنا الخلط العجيب المتوغل في كلام الدكتور الفاضل في غير موضع، سيطلع عليه القارئ الفاضل بعينه عند قراءته لما كتبناه.

ومما استغربتُ منه ما زعمه الدكتور من أن البحث في هذه المسائل لا يقصد منه إلا إحياء الحزازات الماضية!! يريد أن هذه المسائل قد ماتت منذ زمان في صدور الناس! ومن أخبرك أيها

الباحث عن نهضة الأمة أن المسلمين قد نسوا هذه المذاهب؟ وهل تتصور أن تنسى هذه المذاهب التي عاشت بها الأمة، لقرون عديدة بمجرد أن يكتب كاتب من هنا أو من هناك عبارات شوهاء غير مبنية على فهم ولا عقل كل هذه الأصول الراسخة في قلوب الناس؟ أقول ذلك وأنا أعرف أن من أصول تلك الأفكار الموجودة في قلوب المسلمين عامة أصولاً غير صحيحة، ولكن من الأدلة الواضحة على ابتعاد الدكتور الفاضل عن معرفة واقع أمته التي يسعى كما يزعم إلى إحيائها وإنهاضها، تصوُّره أن تلك الأفكار قد ماتت.

وكم يذكرني تصريحه هذا بما قاله **جورج قرم** في كتابه الجديد عن مشكلة الدين! وأن العديد من المفكرين كانوا يتصورون أن الأديان قد ماتت في القرن الماضي بما انبعث فيه من الحركات الملحدة والقومية والاشتراكية والعلمانية وغيرها، فتفاجأ الجميع بظهور الكلام على الأديان والفرق والمذاهب ظهورًا قويًّا في هذا القرن!

إنَّ طريقة إصلاح ما هو موجود في قرارات النفوس، لا يكون بتجاهل وجودها، بل بمعالجتها بشتى الطرق، أمَّا طريقة الإرهاب والهجوم والاتهام التي واجهتنا بها فلا تفيد.

وليتأمل القارئ في طريقته العجيبة في فهم كلامي عند مناقشتي لابن تيمية في (تدعيم المنطق)، فهو لم يقرأ أصلاً -كما يظهر- بقية الكلام! والقِسْمُ الذي قرأه منه لم يفهمه على وجهه، ونسب إليَّ ما لم أقل به، بل نسب إلى ابن تيمية ما لا يقول به، فراجِعْهُ في موضعه، وتأمَّل في كلامه لتزداد تعجبًا من هذا الدكتور كيف يقع في تلك المغالطات الهائلة، وعند ذاك فقط تعرف لماذا تعجب مما قرأه لي، فهو إنما تعجب من الفهم الحاصل له في ذهنه، لا مما تدلُّ عليه كلماتي بالفعل.

وأمَّا كلامه على الوجود والكمال والترابط الحاصل بينهما فإنما يبعث على الاستغراب فقط.

وأما نقده لكلامنا على كوجيتو الديكارتي فسنترك التعليق عليه هنا ونترك القارئ الكريم ليتابع ما جرى في موضعه من نقدنا لمقاله!

وبعد ذلك كله فقد صرَّح الدكتور الفاضل بقوله بالقدم النوعي، وأن كلام الله تعالى فعل من أفعاله، وأن القرآن قديم بالنوع، من جهة وأنه غير قديم بالنوع من جهة أخرى!!

وقد حاول بطريقة أقل ما يقال فيها إنها ساذجة، البرهنة على أن علم الكلام لا يفيد البرهان مطلقًا، بل إن ما نثبته بقضاياه نستطيع أن ننفيه، وكأنه ظنَّ أن كل عبارة ألقاها واحد من الناس حسب اعتقاده لصحتها ولو بدون برهان، فإنها تصبح صالحة لتكون مقدمة برهان كذلك، وأن هذه المقدمات توضع وضعًا إراديًا من الإنسان، ولذلك فإنك تستطيع أن تثبت ما تنفي. فهو يتصور علمَ الكلام تصورًا ساذجًا، هذا أقل ما يمكن أن يقال، ولا نشك أن هذا الموقف صادر عن اعتقاده بأن قضايا الاعتقاد لا يمكن البرهان عليها، بل هي تؤخذ مسلمات إما من النقل، أو بوضع الإنسان، وهذا مذهب خطير هو أصل العلمانية المعاصرة، وأصل نفي حقية الأديان.

ولا أريد في هذه الطليعة أن ألخص جميع مقاصد هذا الردِّ بل ما سعيت إليه إنما هو لفت أنظار القراء إلى مقدار المغالطات التي وقع فيها هذا الدكتور الفاضل في مقالة لا تتعدى صفحاتٍ.

والهدفُ من هذا كلِّه ليس مجرّد التشنيع عليه أو على غيره، فإن النقدَ عندنا وعلى طريقتنا لا يراد به مجرد التشنيع والاتهام والقدح في الغايات كما فعل الدكتور، ولا اتهام المخالف بأنه متواطئ على تدمير الإسلام وإثارة الفتن الطائفية كما قال، ولا غير ذلك مما تفوَّه به من إعادة الكلام على نحو فلك بطليموس وغيره من الأفكار التي حصل القطع ببطلانها، لا نريد من نقدنا له أيـًّا من ذلك كله، كما أراد، بل كما فعل، بل غاية ما نريد التنبيه عليه هو ضرورة إعادة بناء الفكر المعاصر للأمة الإسلامية والعربية على البحث العلمي الخالي عن الغايات والأهداف الغائية العملية –خاصة في مثل هذه المواضيع–، بل محاولة تسليط البحث على أصول المسائل، وتجريد النظر فيها، ولا يجوز للباحث خاصة من كان على طريقة الدكتور أن يقطع لنفسه بالصواب، وعلى غيره بالخطأ، وهو

يزعم أن العلوم والتصورات إنما هي عملية لتساعد الإنسان على النظر وتحسين معرفته وتقويم أحكامه، فهذا الموقف لا يناسبه القطع كما فعل هو.

ومع ذلك كلِّه فإنَّا ندعو الله تعالى أن يهدينا وإياه إلى طريق الصواب، وأن ينزهنا وإياه عن مجرّد السعي للمشاغبة والتشغيب، والمعارضة والتعريض، وأن يجعلنا في بحثنا ساعين إلى الوصول إلى الصَّواب برحمته ومنه وكرمه.

ونصلي ونسلم على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديهم واستنَّ بسنتهم إلى يوم الدين، ندعو الله تعالى أن يجعلنا منهم ويغفر لنا خطيئاتنا ويرشدنا إلى أقوم سبيل.

والحمد لله رب العالمين

كتبه

سعيد فودة

ولنشرع الآن في بيان التزييفات والمغالطات التي وقع فيها الدكتور أبو يعرب المرزوقي

موقف د. المرزوقي من علم الكلام

وتجنيه على بعض العلماء

سمَّى الدكتور مقالته بالاسم التالي (**النكوص [1] إلى عقلية الفرق الكلامية**)

---

(1) نكص عن الأمر، معناه رجع عنه، ويكثر استعمالها في الرجوع من الأفضل إلى ما هو دونه في الفضل، أو من حق إلى باطل، ونكص تعني نكَفَ وتأتي بمعنى أحجم، وانقدع عن الشيء، تقول: أراد فلانٌ أمرًا ثم نكص على عقبيه.

خلاصة ما يريده الدكتور بعنوانه هذا أن عقلية المتكلمين هي عقلية رجعية متخلِّفة، مقارنة بالعقلية المعاصرة أو الحديثة، ولا ندري ما هي العقلية التي يقيس بها المعاصرة، تلك التي يضعها في مقابل عقلية المتكلمين، فلم نرَ في هذا الزمان المعاصر من الأطياف المختلفة إلا عقلية الملحدين، والاشتراكيين والقوميين، والعلمانيين والحداثيين، والمتفلتين من الدين، هذه هي العقليات الشائعة في الزمان المعاصر. أم هل يريد بالعقلية الحديثة والمعاصرة عقلية الذين يعتقدون استحالة البرهان على أصول الدين؟!

إن أراد أيـًّا من هذه العقليات والمناهج، فنحن لم نقل يوما بها، ولا نراها أصلاً صالحة حتى ننكص عنها.

وربما يريد أن الرأي العام في هذه الأزمنة صار يبتعد شيئًا فشيئًا عن الطريقة الكلامية التي يعتبرها غير مفيدة، بل سببًا في تخلُّف الأمة! ولذلك فإنه يرى محاولة نشر تلك الأفكار والمناهج ولو كانت مناهج أهل السنة والجماعة، محاولة ترمي إلى إعادة التخلف والرجعية الرامية إلى إحياء

تابع التعليق≤

الحروب الطائفية والحزازات والفتن بين الناس!!

فليقل لي هذا الدكتور الفاضل ماذا فعل المفكرون المعاصرون وهو يعتبر نفسَه واحدًا منهم، وما يسمون بمفكري عصر النهضة، في إعلاء أركان الدين، وإعلاء شأن الأمة؟

أنا لا أرى القاسم المشترك الأعظم بينهم إلا تشكيك الأمة بماضيها وتاريخها، وهزّ ثقتها بنفسها أمام الغرب الرامي بكل سبيل إلى امتلاك مقدراتها، وإفناء هذا الدين القويم، وتحريفه لصرف الأمة عن جادة السبيل.

ولا غضاضة إذا قلنا للدكتور الفاضل إنا لا نرى أيـًّـا من المناهج الفكرية المعاصرة أو الحديثة، ما يصلح لإقامة نهضة الأمة بناء على هذا الدين القويم، ولذلك فإنا لا نبغي إلا إعادة أركان القوة التي انهدمت بابتعادكم عنها، لعل الأمَّة تصحو من غفلتها وتصبح قادرة على النظر إلى الآخر على أساس متين بما لديها من قواعد ومناهج أقامت عليها صروحًا عظيمة عالية من الحضارة والثقافة لم يبلغ أكثر المفكرين المعاصرين شأنًا أن يحيطوا بأجزاء قليلة منها بعد، وهذا لا يستلزم عدم النظر إلى إنتاج الفكر المعاصر ولا الاستهانة به، ولا غض الطرف عنه.

قال د. أبو يعرب:

(تمهيد: كنت منذ أمد بعيد مقتنعا بما انتهى إليه الغزالي ومن بعده ابن تيمية وابن خلدون من أن علم الكلام لا طائل من ورائه علميا، وبأن ضرره على العقيدة أولا وعلى وحدة الأمة ثانيا ضرر لا يقدر).

أقول: يبدو أن كاتب المقال -الدكتور أبو يعرب المرزوقي- بارعٌ في نسبة الأقوال لمن لا يقول بها، ولا يظهر لي من سببٍ لذلك إلا استغراقه في مخيلته التي تُـحْسِنُ اختراع العوالم بحسب ما يحبه صاحبها! ولنشرع في تحليل عبارته هذه ونقدها.

أما أنَّ الغزالي يرفض علم الكلام، فما هذا إلا وهم في مخيلة الكاتب كما قلنا، ويبدو أنه تأثر بتفسير بعض الكتاب الذين مالوا إلى هذا الرأي أيضًا: إما لعدم قدرتهم على فهم كلام الإمام الغزالي في كتاب المنقذ، أو لميلهم إلى مذهبٍ لا تستوي أركانه في حال اعترافهم بعلم الكلام، مثل ابن تيمية عشيق كاتب المقال، وغيره ممن مال إلى طريقة الكشف في بناء العلوم، وتأييد المذاهب.

وكذلك فنحن لا يمكن أن نوافق الكاتب على أن الغزالي رحمه الله قد قال بعدم فائدة علم الكلام، بل إن غاية ما قاله رحمه الله إنَّ علم الكلام يفي بمراد القوم على حسب غايتهم، ولم ينفِ نفعه نفيًا مطلقًا، لكنه كان في (**المنقذ من الضلال**) يبحث عن طريقة تجعله أقرب في السلوك إلى استحضار الله تعالى في أعماله، ومن الطبيعي أن يميل لتحقيق هذه الغاية التي لا نخالفه فيها إلى طريقة التصوف.

ولو كان كما يزعم العديد من الناس قد نفى مذهب أهل السنة وراء ظهره، لما تقيَّد في تصوفه بأركان هذا المذهب، بل إننا نراه لم يزل متمسكًا به حاضًّا الناسَ على التمسك به، ولما رجع من سفره، عكف على تدريس عين العقائد التي كان يدرسها قبل سفره، وقد بينت هذا الأمر بيانًا كافيًا في (**تأملات كلامية في المنقذ من الضلال**).

وكذلك فإننا لا يمكن أن نوافق الكاتب الفذَّ في زعمه أن ابن خلدون قد أنكر فائدة علم الكلام، فلم يقل ابن خلدون: إن علم الكلام لا طائل علميًا وراءه كما زعم الكاتب! بل قال في مقدمته: (لكن فائدته-أي علم الكلام- في آحاد الناس وطلبة العلم معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنَّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها)اهـ.

ولعل الكاتب لم يفهم كلام ابن خلدون الذي ذكره قبل هذه العبارة، وها نحن نذكره هنا لكي نوضحه له.

قال ابن خلدون: (**وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروريٍّ لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كَفَونا شأنهم فيما كتبوا ودوَّنوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبقَ منها إلا كلامٌ تنزَّه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته، ولقد سئل الجنيد رحمه الله، عن قوم مرَّ بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقصِ. فقال: نفيُ العيب حيث يستحيل العيب عيبٌ**)اهـ.

وكلام ابن خلدون كما هو واضح، لا يفيد ما فهمه الكاتب! بل يفيد عكسه تمامًا، فهو يصرِّح بفائدة علم الكلام، إلا أنه يقول إن العصر الذي تسكن فيه القلوب على العقائد السليمة –وليست هي قطعًا عقائد ابن تيمية بحسب ابن خلدون، وليفرح بذلك الكاتب عاشق ابن تيمية!- فلا داعي للاشتغال بعلم الكلام.

ولعلَّ الكاتب لم ينتبه إلى تقييد ابن خلدون لحكمه بالعهد والزمان الذي يعيش فيه، والسبب في ذلك الموقف الذي يقول به ابن خلدون أنَّ الأئمة كفَونا هذا الأمر، فأبادوا البدعة، وقمعوا المبتدعة! حتى لم يبق من كلامهم إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إيهاماته.

هذا هو موقف ابن خلدون من علم الكلام، فهل موقفه هذا يغاير موقف سائر أهل السنة؟ وهل يخالف موقف أكابر الأشاعرة الذين ينبذهم الكاتب ويفضل عليهم ابن تيمية؟!

إن العارف بأقلِّ قدرٍ من علم الكلام يعلم تمامًا أن موقف ابن خلدون موافق تمامًا لموقف الأشاعرة عمومًا، ولا نريد الإتيان باستشهادات على ذلك فالأمر أوضح من أن يحتاج للتوضيح.

ويبدو لي أن الكاتب لم يطلع كفاية على آراء المتكلمين، أو اندفع متحمسًا وراء ما بناه بخياله، فتغاضى عقلُه عن العديد من الحقائق، وهذا ما دفعه إلى اتخاذ مواقف عجيبة.

وأنا أظنُّ أن هذا الزمان الذي نعيش فيه، لم تحلَّ بعد الإشكالات العديدة التي يوردها الملحدون ومخالفو الأديان، فضلاً عن مخالفي أهل السنة، ولما يزُل أثرها عن قلوب العديد من المنتمين إلى الإسلام، ولم نرَ نتاجًا مهمًا كفاية لمدَّعي التفلسف والتعالي عن علم الكلام في هذا الشأن، وهذا ما يدعونا إلى القول بأن منع هؤلاء للناس عن قراءة علم الكلام سوف يفضي إلى نتائج سيئة على الدين نفسه.

وأمّا ابن تيمية، فيحلو للكاتب أن يأتي ببعض العبارات التي لا داعي لها في الحوار في هذا المقام، إذ إن الكاتب –كما يبدو لنا– ينقصه الكثير لكي يفهم ابن تيمية! كما ينقصه الكثير لكي يفهم فكر أهل السنة وما قاموا به من جليل أعمالهم.

أمَّا رأي الكاتب العتيد في ابن تيمية وموقفه من علم الكلام، فقد أضحكني جدًّا، وتصورت نفسي أمام وهابيٍّ ساذج لم يجد تعليلاً لخوض ابن تيمية في علم الكلام (في الإلهيات والنبوات والسمعيات) على أشد ما يكون من التفصيل، مع علمِ هذا الوهابي التيمي بنبذ السلف –كما أقرَّه ابن تيمية نفسه– في أذهان هؤلاء المساكين، إلا أن يقول: إن ابن تيمية لم يخض في علم الكلام إلا مُضطَّرًا، ولم يتبع طريق الاحتجاج إلا مضطَّرًا لمقارعة الخصوم بطريقتهم التي خاضوا فيها، وإلا فابن تيمية لا يقول بعلم الكلام، بل لا يقول إلا بالكتاب والسنة، فعلم الكلام منبوذ متهمٌ بشتى

التهم والنقائص عند هؤلاء، وابن تيمية منزَّهٌ في مكان عليٍّ، فيستحيل أن يكون ابن تيمية قد خاض في علم الكلام معتقدا فائدته!

هذا هو بالضبط خلاصة موقف الدكتور الكاتب، لخصناه له ولغيره، وهو قريبٌ جدًّا من موقف ابن رشد عندما كان يعلِّلُ بعضَ أحكام أرسطو المخالفة للشريعة، فقد كان يلجأ لأمور وتعليلات مخالفة للشريعة نفسها لكي ينزه أرسطو محبوبه عن مخالفة مسألة أخرى، فيخرج من مأزق ليقع في مأزق، وهكذا هو شأن من يتبنى موقف ابن تيمية –كهذا الكاتب الدكتور– فسوف نرى في كم مأزق وقع في مقاله هذا فقط، أما في كتبه الأخرى فحدِّثْ ولا حرج.

خلاصة الكلام في ابن تيمية وعلم الكلام: أن علم الكلام هو –كما عرَّفه المتكلمون– الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة القطعية، نقلية وعقلية، ويكون الحجاج عن العقائد إثباتا وردا للشبه، ويدخل في ذلك المتكلم المبتدع وغير المبتدع، فيدخل في المتكلم المبتدع نحوُ ابن تيمية، والمعتزلة والشيعة، وفي غير المبتدع الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم.

قال الإمام التفتازاني في تهذيب الكلام: فقال: (الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)اهـ.

وقال العلامة العضد في المواقف مع شرحه للشريف الجرجاني: ((والكلامُ عِلمٌ) بأمور (يُـقتدَرُ مَعَه) أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائميًّا عاديًّا، قدرة تامة (على إثبات العقائد الدينية) على الغير وإلزامه إياها (بإيراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها، فالأول إشارة إلى إثبات المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع)اهـ.

فعلم الكلام له مفهومٌ معيَّن، لا يمكن بعدما نفهمه أن نقول –إذا كنا منصفين– أن ابن تيمية غير متكلم، بل هو متكلم على الرغم ممن ينفي ذلك، من أحبابه وأعدائه، وذلك لأن ابن تيمية قد خاض في تأييد العقائد الإيمانية المنسوبة للشريعة الإسلامية –على حسب فهمه واعتقاده– بالأدلة

العقلية والنقلية، ولم يحدد المتكلمون الأدلة ولم يعدوها عدًّا، ولم يحصروها حصرًا، بل كل ما يقال عليه دليل، سواء أصحَّ هذا الحكم أم لم يصحَّ، يدخل في أدلة الكلام، فأدلة الكلام منها أدلة باطلة ومنها أدلة صحيحة، وكذلك فإنَّ المتكلم الذي يخوض في إقامة الأدلة بالمعنى السابق على عقائد ينسبها إلى الشريعة الإسلامية مما لا تخالف معلومًا من الدين بالضرورة، فإنه يدخل تحت هذا الاسم، وابن تيمية فعل ذلك بلا شكٍّ ولا ريب إلا عند مَنْ لم يقرأ كتبَ ابن تيمية أصلاً، فقد تحقق إذن أن ابن تيمية متكلم، وأن ابن تيمية لم يرفض من الكلام إلا ما خالف أدلته التي يقول بها، ولم يرفض من العقائد والتصورات إلا ما يخالف ما قال به هو، وزعم أنه موافق للشريعة**!**

وهكذا فعل المعتزلة والشيعة وسائر المتكلمين من الفرق الإسلامية من زيدية وخوارج وإباضية وغيرهم، حاشا الباطنية فهؤلاء خالفوا أصولاً معلومة من الدين بالضرورة، فلم يدخلوا أصلاً في مسمى المتكلم، وحاشا الفلاسفة فهؤلاء لم يدخلوا أصلاً تحت اسم المتكلم لأنهم لم يتخذوا من الشريعة أصلاً يستمدون منه مبادئ يقيمون عليها تصوراتهم للوجود ونحوه، وهكذا.

والفرق بين المتكلم وغيره ظاهر، وإنما احتجنا إلى ذكره هنا لأن الدكتور الكاتب كما يبدو لنا قد غفل عنه، أو تجاهله، لينزه محبوبَه ابنَ تيمية عن أن يكون متكلمًا.

وأمَّا الضرر العائد على الأمَّة من علم الكلام، فإنما هو توهمات الكاتب وغيره ممن يوافقونه في ذلك، ولا يضطرنا مجرد قوله بذلك إلى التسليم له بما قاله، فكلامه ليس بحجة أصلاً، ولم يقِمْ دليلا على ذلك الزعم بل أطلقه إطلاقًا هكذا، فلذلك اكتفينا بإطلاق موقفنا إطلاقًا، **وإن عدتم عدنا.**

وكان ينبغي بالدكتور أن ينظر هل هذا الضرر عاد على الأمة من أصل مفهوم علم الكلام، أو من كلام بعض المتكلمين الذين انحرفوا عن جادة الصواب؟ وهل كلام هؤلاء هو السبب

الوحيد الذي أنتج تخلف الأمة؟ ونحو هذه الأسئلة التي كان لا بدَّ أن ينظر فيها قبل أن يعمِّمَ حكمه على هذا النحوِ!

ولعلنا إذا طبقنا هذا المعيار على الدكتور المرزوقي نفسه لنتج عندنا بالضرورة أنه متكلم أيضًا -هذا بشرط أن لا يكون قد قال بمقولة تعتبر مناقضة لأصل من أصول الدين-، فإنه يزعم أنه بصورة أو أخرى يدافع عن العقيدة الدينية الصحيحة، ويحارب من يناقضها من الفلاسفة، ويحاول نقض آراء المنحرفين عن الحق في هذا المجال سواء كان هذا المنحرف متكلمًا أو فيلسوفًا أو مجرَّد مفكر، وزعمه أنه يقوم بهذا الفعل، يجعله مندرجًا بصورة أو أخرى تحت اسم الكلام لا مطلق الفلسفة، لأنه يقيِّدُ نفسه -أو هكذا ينبغي أن يكون كما يزعم- بالقواعد المقطوع بها من هذه الشريعة، ويحاول إظهار المفاسد التي وقع فيها المنحرفون، والرد على بعض الشبهات التي تؤسس لمناقضة أصول الدين. وإن صحَّ أنه متكلم بهذا المعنى، فهذا يجعله ديكًا من الديكة التي تصرخ وتحارب لأجل إثبات فحولتها وسيطرتها -هذا على نحو تعبيره، وإلا فنحن لا نقول بهذا الوصف المخالف لأدب الخلاف والحوار أصلاً، وهذا الموقف -بإطلاقه الذي أطلقه- خارج عن حدود الخلق!!

وعلى كلِّ الأحوال، فإن أبا يعرب المرزوقي يكون قد دخل رغمًا عنه، أو برضاه في مجال لم يكن يريد الدخول فيه، أو يحاول قدر استطاعته البقاء خارجه، ربما لأنه يتصور نفسه أجلَّ مقامًا من العلماء الذين دخلوا فيه، فمستواه أعلى وأجلُّ من الإمام الرازي والتَّـفْتَازاني والشريف الجرجاني والغزالي والجويني والباقلاني، ونحوهم من جهابذة متكلمي أهل السنة، فضلاً عن متكلمي الفرق الأخرى من المعتزلة والشيعة وغيرهم، ولأن مستوى الدكتور المرزوقي أعلى وأجلُّ من أن يدخل في هذا المنحدر فقد كان وما يزال يحاول ألا يلجَ فيه، فهو يتكلم بمقتضى البرهان لا اللجاج والخصام والجدال المنبوذ!! (صورة أخرى ومصداق جديد لموقف فلاسفة قدماء كانوا في تاريخ الإسلام كابن

سينا والفارابي وابن رشد ونحوهم ممن ينتحلون الفلسفة يعيد إحياءها في هذا العصر بعضُ مُدَّعِي الفلسفة!).

قال د. أبو يعرب: **(ولعل مجرد جولة واحدة في موقع الرازي [2] والمواقع المجانسة له أو المضادة من كل المذاهب يكفي دليلاً على أن كل الحزازات الماضية قد أعيدت من جديد مع ما يصحب ذلك من معارك ديكة مضحكة ومبكية في آن).**

---

(2) قال الكاتب معلقا هنا في الحاشية رقم (1) من مقالته: **(وقد سجلت انتسابي إليه مؤخرًا حتى أتمكن من متابعة بعض ما يجري فيه وغيره كثير من المواقع المتجادلة معه والرادة عليه من جدل عقيم أعتقد أن دورها جميعًا في تلهية الشباب المسلم عن العلم الحقيقي في المجالات الطبيعية والإنسانية وفي تذكية جذوة الحروب الطائفية أكبر حتى من دعاية الأعداء الذين يحاربون الأمة في العلن. وقد سحبت الانتساب مباشرة بعد أن قرأت بعض كتابات الأستاذ سعيد)** اهـ كلامه.

أقول: ولا بدَّ من التعليق على هذا الكلام هنا:

أولاً: كان يمكن للدكتور المرزوقي أن يتابع ما يدور في المنتدى دون أن يسجل فيه، فإنَّ المنتدى مقروء ومفتوح حتى لمن لم يسجل، ولا يلزم التسجيل إلا لمن أراد المشاركة فيه وكتابة المواضيع أو التعليقات، فدعواه أن السبب الذي من أجله سجل في المنتدى هو فقط رغبته في المتابعة لما يقال فيه، غير كافية، ولا بدَّ أن هناك قصدًا آخر دفعه للتسجيل، وأمرًا آخر دفعه إلى الانسحاب الذي سنبين قصته قريبًا.

ثانيًا: أعتقد أن اعتقاد الكاتب أن هذه المواقع لها أثر أشد أثرًا في هدم الأمة وتشتيتها وفي تذكية الحروب الطائفية –يا لطيف!– أكبر من دعاية المحاربين لها في العلن، يعني أكبر أثرًا من الأمريكان واليهود والغربيين المحاربين للأمة الإسلامية! أكان هذا اعتقادك أيضًا في الأشاعرة الذين

تابع التعليق≥

كانوا يقومون بالدور نفسه تجاه الفرق الإسلامية الأخرى، أهو رأيك نفسه الذي تعتقده أيضًا في ابن تيمية حين حارب الأشاعرة، أهذا كان رأيك في المعتزلة حين كانوا يقومون بهذا الدور..؟

أقول لك باختصار: إذا كان ذلك هو رأيك في هذه المناقشات والمحاورات –بغض النظر عما يحصل فيها من تجاوزات هنا وهنا فهذا لا بدَّ منه في العمل في الواقع–، فينبغي عليك أن تراجع نفسَك، وتحاول أن تقرأ التاريخ الإسلامي لعلك تعرف أن وجود الفرق والاختلاف المعتبر كان في أحوال عديدة ذا فائدة للأمة...

وعلى كل الأحوال، فنحن لا نهدف إلى إبقاء هذا الخلاف ولا إلى نشره، بل إلى محاولة حصره قدر المستطاع بناء على نظرتنا واعتقادنا بالحلِّ المعين، هذا مع قناعتنا التامة بأن الاختلاف لن يزول من هذه الأمة، ومع قناعتنا بأن هذا الاختلاف قد يكون إذا أُحسن استثماره طريقَ قوة للمسلمين وطريق خير لهم، لا شرّ لهم كما تعتقد!

فنحن نتعامل مع الواقع بالفعل ونحاول علاجه بما نعتقد أنه ينبغي أن يكون عليه، ولا نحاول إهمال ملاحظة الأمر المتحقق لنعيش في أحلام العالم المثالي، حتى لا نضطر يومًا إلى الاستيقاظ فجأة ونحن مذعورون من الواقع الذي كنا قد غفلنا عنه، لنرى أنا نتكلم في مستوىً والموجود بالفعل له مستوى آخر مختلف اختلافًا عظيمًا عمَّا نحن فيه.

ثالثًا: أما أنك انسحبت من المنتدى، فينبغي أن نقولها هنا بصراحة، ونبين ما حصل بالفعل، فقد سألت أخي وصديقي العزيز الأستاذ جلال عن واقعة انتسابك وخروجك من المنتدى، فقال لي باختصار: إنك لما سجلتَ باسمك (أبو يعرب المرزوقي) وكان من شروط المنتدى أن يسجل الواحد باسمه الحقيقي، أرسل إليك برسالة عادية جدًا وبصورة آلية تمامًا وصيغة عامة لك ولغيرك، يطلب فيها أن تسجل باسمك الحقيقي، فأبيتَ وقلتَ له إن هذا هو اسمك، وطلبت عند ذلك الانسحاب. وأما جعلك قراءة بعض المقالات الخاصة بي هو السبب الذي دفعك إلى الانسحاب، فأعتقد أن قرار

تابع التعليق≤

أقول: لقد رأينا أن الكاتب الدكتور قد انضم إلى صراع الديكة هذا**!** ونراه من أول مقال له في هذا الباب يبادر بإلقاء التهم وتوزيعها ووصف المخالف بالجهل وأنه دون المستوى المطلوب، فما هو الفرق يا ترى بين هذا الديك الجديد والديكة التي كانت قد دخلت الصراع من قبل!

قال د. أبو يعرب: (**وحتى يتضح للقارئ بُعْدُ هذه المعارك عن الجدل العلمي المفيد فليتصور ما هو أسوأ من معارك قوم يتكلمون على فلك بطليموس**[3] **اليوم ويتصورون أنفسهم علماء فلك في حين أنهم يمضغون معارف ماتت منذ خمسمائة سنة**).

أقول: دعوى (أن المعارف الكلامية قد انتهى زمانها)**!** صارت شائعة على ألسنة الحداثيين والمتأثرين بالعلمانية المعاصرة من الإسلاميين أو من يزعمون أنهم يدافعون عن أركان الدين، ولا أراها دعوى تستحق بهذا الطرح أي نقاش، فصاحبها اكتفى بمجرد إلقائها، ونحن نكتفي بمجرد ردِّها، ونقول: إن العديد من المعارف الكلامية مازال لها جدواها في الزمان المعاصر، بل نزعم أن أكثر ما قاله أهل السنة مازال فعالاً حتى الآن في تحقيق الحقِّ وفي بيان الخطأ والانحراف الواقع في أقوال الناس، وربما يكون نقاشنا هنا مثالاً مباشرًا على ذلك.

انسحابك كان الاختيار الأفضل لك خاصة بعدما رأيناه من مغالطات وتهافتات عديدة قد وقعتَ فيها.

(3) أضحكتني أضحك الله سنَّك**!**

ثم قال د. أبو يعرب: (لا أريد أن أدخل في جدل كلامي مع الساعين إلى إحياء حزازات الماضي والعودة إلى صراعات الفرق والمذاهب. لذلك فلن أتكلم في ما يزعمونه ردودا عقدية على مواقف ابن تيمية العقدية وعلى مواقف من يسمونهم بالمجسمة إلا كلاما سريعا لتحرير موطن الخلاف لا غير).

أقول تعليقًا على هذا الكلام:

أولاً: زعمه أن المتكلمين في هذه المسائل يريدون إحياء حزازات الماضي...إلخ، هذا القول أكبر دليل على أن الكاتب الفذَّ غير مطلع على أحوال الأمة الإسلامية، فهو لم يعرف مطلقًا أن هذه المسائل -التي يسميها حزازات- لم تمت قطُّ من ذهنية وعقلية ونفسية الأمة، بل إنَّ ما حصل فقط هو محاولة تغييبها وعدم الالتفات إليها من قبل أصحاب بعض الاتجاهات الذين يظنون غالطين أن أفضل طريقة لمعالجة الإشكالات المستدعية للخلاف هو إهمالها وتناسي وجودها أصلاً! وهو مجرد موقف سلبي يصعب أن يكون من يقوم به فيلسوفًا أو متكلمًا أو مفكرًا مهتمًا بأحوال الناس الذين يسعى لإنهاضهم كما يزعمه هذا الكاتب، ففي غير كتاب من كتبه تجد لفظ النهضة أو ما يدل عليه... ولو كان مهتمًا بإنهاض الأمة، لكان قد بذل جهدًا معتبرًا في التعرف على أحوالها وفي معرفة ما هي المسائل التي يهتمون بها، فإن كانت تلك المسائل إشكالات حلَّها لهم وحاول إقناعهم بذلك الحلِّ، وبذل النفس والنفيس في ذلك، وإن كانت غير ذات بال فكان ينبغي عليه أيضًا أن يبرهن على عدم فائدتها في إنهاض الأمة، ولكن عليه أَوَّلاً أن ينقد مَنْ جعل كلامه في تلك المسائل -أعني ابن تيمية- أهمَّ أعماله التي جعلت منه في نظر هذا الكاتب أهم منظر عملي وصاحب أعظم ثورة علمية نظرية.

ومحاولة إلصاق تهمة إحياء الحزازات بالمتكلمين في هذه المسائل هو عبارة عن تصرف غير متعقل من هذا المفكر الفذِّ، لأنا إن فرضنا بطلان تلك المسائل، فربما يكون المتكلمون فيها غير عارفين بما تفضي إليه من إحياء الحزازات، فكان على هذا الفيلسوف أو المفكر أن يبذل جهدًا عميقًا

لإثبات بطلان الكلام في تلك المسائل، فوظيفة الفيلسوف الهادف للنهضة هو أن يتنزل -إن كان عالي المستوى الفكريِّ- للناس في مستوى خطابه ليفهموا عنه ويحملوا فكرته، لا أن يتعالى عليهم، أو يتحذلق بالكلام المموه المملوء بمجرد اصطلاحات لا يستعملها إلا هو، فكيف يتواصل معهم ويقيم نهضة على مثل هذه الطريقة!

ومن جهة أخرى ألم يبحث الكاتب في أن الاختلاف في هذه المسائل ربما يكون له بعض الجوانب الإيجابية، وهل يتصور الكاتبُ أن الأمة الإسلامية سيأتي عليها يوم لا توجد فيها مثل هذه الإشكالات والخلافات مطلقًا؟!

أما نحن فننظر في الواقع ونحاول إصلاحه بما نجد إلى ذلك سبيلاً، فإن الاختلافات الدينية في الأصول والفروع لن تزال موجودة، والطريق إلى الخلاص من تبعاتها ليس هو تجاهل وجودها، بل محاولة الدفع بفكر المسلمين إلى أبعد حدٍّ ممكن لكي نخفف من آثار هذه الاختلافات إذا كانت سيئة، ونحاول استثمار هذه الاختلافات الواقعة لا محالة بصورة نستفيد منها في التقدم الفكري، وإحياء الهمة الداعية للعمل للإسلام.

ثانيًا: ها نحن نضرب مثالاً لتقريب ضرورة الكلام في هذه المسائل التي يترفع عنها الكاتب، فنقول: مقولة التجسيم: إمَّا أن تكون حقًا أو باطلاً، وعلى هذا فإما أن يكون الدكتور أبو يعرب المرزوقي قائلا بالتجسيم أو غير قائل بالتجسيم، أو لا يهمه أصلاً أن يثبت التجسيم وأن ينفيه، يعني المسألة لا تهمه أصلاً، وعلى كل الأحوال، فما هو موقف الدكتور أبي يعرب من هذه المسألة؟ إن كان قائلاً بالتجسم، فيلزمه عقلاً وشرعًا أن يبذل جهده لإثباته، وإظهار حقيته أمام من ينكره، وإلا لكان عدم اهتمامه إهمالاً لأصل عقائدي، وكذلك في حال نفيه للتجسيم، وعلى الاحتمالين، فيلزمه إما الكلام في نفي التجسيم، كما قام بذلك الأشاعرة مثلاً، أو في إثبات التجسيم كما قام بذلك ابن تيمية مثلاً، فيكون على الحالين متكلمًا ويلزمه القيام بفعل الكلام لا التعالي عن

الكلام كما يفعل الفيلسوف المهمل لأصل الدين. وأمَّا إذا كان الكاتب غير مهتم بالتجسيم أصلاً، مع كون التجسيم إمَّا أن يكون حقًا أو باطلاً في نفس الأمر، فهذا يعني عدم اهتمامه بمقولة الحق، وهذا يستلزم إشكالات عديدة على موقفه كمتكلم أو فيلسوف أو أي موقف آخر يسلم بمقولة الحقِّ، وأما إذا كان إهماله للخوض في تلك المسألة راجعًا لعدم اعتقاده بمقولة الحقِّ، فهذا إشكال آخر، وهو في هذا الأمر، يناقض أصلاً من أصول الدين، من حيث العلم، وأما من حيث العمل، فإنه يكون قد خالف ليس الأشاعرة فقط، بل ابن تيمية محبوبه وأهم عناصر النهضة في رأي المرزوقي، وذلك لأن ابن تيمية كان من المهتمين باتخاذ موقف معين تجاه هذه المقولة، ولم يتخذ منها ومن غيرها موقف اللامبالي كما يفعله الكاتب الفذُّ!

فيتبين لنا على كل التقاليب أن هناك إشكالاً خطيرًا في موقف المرزوقي في تعاليه عن الكلام في نحو هذه المسائل!

خوض الدكتور في علم الكلام

مع تعاليه عنه!

قال د. أبو يعرب: (**وكان يمكن أن أواصل العزوف عن الكلام مع المتكلمين حتى في غير كلامهم في علم الكلام، لولا أن بعضهم صار يزعم الكلام في المنطق والفلسفة بما يدل دلالة قاطعة على عدم إدراك طبيعة ما يجري في المجال وخاصة طبيعة ما حققه ابن تيمية من تجاوز لأسس المنطق القديم الميتافيزيقية المنطق الذي يزعمونه كافيا وزيادة في المعرفة بمناهج المعرفة**).

أقول: لو راجع الدكتور الفاضل نفسه قليلاً لعَرَفَ أن أكثر المتكلمين -إن لم يكونوا كلهم- قد اشتغلوا بالمنطق، وعرفوا الفلسفة وكانوا بارعين بخلافات الفلاسفة ربما أكثر منهم، وهذا على مرِّ العصور، فليس في الاشتغال من متكلم بالمنطق والفلسفة ما يعيبه، ولا هو بالأمر الجديد عليهم، ولا هو بالخارج عن شغلهم بالكلام، بل هو من صميمه، ومن ضروراته. ولكن يبدو لنا أن عذره في ذلك إنما هو جهله بما صارت عليه أبحاث المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين، ولعله لم يقرأ علم الكلام إلا من خلاف قراءات بعض الغربيين والمستشرقين، أو تحببا لابن تيمية وصحبه.

وعليه فنحن لا يظهر لنا وجه سائغ لاستغراب الأستاذ المرزوقي من ذلك. أمَّا ما علق بوهمه لا بناء على قراءة صحيحة من أن المتكلمين قد وقفوا عند حدود منطق أرسطو وكتاباته، ولم يبذلوا أيَّ جهد وراء ذلك، فهذا من تقصيره وعدم إلمامه بدراساتهم العقلية والمنطقية، وليسوا هم المسئولين عن ذلك التقصير، فليَلُم نفسَه.

ويتضح لنا في كلامه هذا أهم سبب دعاه -كما يزعم- إلى التكلم والتنزل في المقام، فهو قد رأى بعض الناس المتكلمين يزعمون الفهمَ -على حدِّ رأيه- في مسائل المنطق، وهو يعتبر المنطق مجاله، والتفلسف طريقة خطابه، فكان من الواجب عليه -لا أدري مصدر هذا الوجوب والدافع

إليه!- أن يتصدى لهم لإثبات **أولاً**: عدم فهمهم لمسائل المنطق، **ثانيًا**: سوء نيتهم فإنهم يحاولون فقط إذكاء الفتنة وإحياء نار يتوهم الكاتب أنها انطفأت أو كادتْ، **ثالثًا**: مغالطاتهم المقصودة أو غير المقصودة عنده، فهو لحدِّ الآن يحتمل عنده أنها مقصودة، وأنهم عبارة عن محتالين يحتالون على الناس قصدا**!** هذه هي الطريقة التي يحاول فيها معالجة مسألة واقعة من يزعم أن أكبر همه إنهاض الأمة، وإذكاء نور الفكر الحرِّ**!!** يا لهول هذه الدعوى وما جرَّته علينا في السنين الأخيرة والقرن الأخير من أهوال ومصاعب، فما زلنا حتى الآن نعاني من مواقف وقفها أناس أقل شأنا من أن يذكروا ومع ذلك فقد كانوا يزعمون أنهم العامل الرئيس في إحياء الأمة... نرجو ألا يكون الدكتور المرزوقي واحدًا آخر منهم!

أقول: سوف يتبين لنا مدى حذق الدكتور الكاتب في المنطق والمناهج الصحيحة**!**، ومدى التزامه بالنقد الصحيح خاصة في مسائل المنطق التي يعتبرها ألصق شيء من هذا الكلام كله بنفسه واختصاصه**!**

وأما ما ذكرتَه -أيها الكاتب الدكتور- عن معرفتي بما أحدثه ابن تيمية في هذا المجال، وما يطرأ من دراسات في هذا الحقل، فأرجو ألا تكون متسرعًا في الحكم، ولعلَّك ترى ذلك بنفسك، فتمهل قليلا**!**

ثم قال د. أبو يعرب: (**وما دعاني إلى ذلك هو اطلاعي بمجرد الصدفة**[4] **على كتاب الأستاذ فودة بعنوان تدعيم المنطق وما جاء فيه من نقد لما يزعمه أخطاء منطقية وقع فيها ابن تيمية. وما سأحاول مناقشته بهدوء تام هو ما جاء في هذا الكتاب من مزاعم حول أخطاء منطقية وجدها في**

---

(4) انظر تعليقنا على ما قاله في هامش مقالته هنا، في آخر ردِّنا في الملحق الأول.

رسالته: (**تفصيل الإجمال فيما يجب من صفات الكمال، والفصل فيما اتفق عليه وما اختلف فيه أهل الملل والنحل والمذاهب منها باختلاف الدلائل العقلية والنقلية فيها**) [5].

وقبل الشروع في فحصٍ دقيق رغم اعتماده على السبر السريع لهذه الدعوى أريد أن أنبه إلى أمرين لا يهملهما إلا من كان غير منصف في المناظرة حول فكر ابن تيمية المنطقي:

فأولاً: لا أحد يزعم أن ابن تيمية معصوم ناهيك عنه هو. فليس مثله في التواضع العلمي والأمانة في عرض آراء خصومه معتبرًا نفسه دائما مجرد مجتهد يصيب ويخطئ).

أقول: لا شكَّ في أن هذا تصريح لطيف منك يا دكتور، فالحمد لله أنك صرحت – لإنصافك في هذا المحلِّ الذي أرجو أن تسري لوازمه إلى باقي المحالِّ– بأن ابن تيمية غير معصوم، ونرجو ألا يكون هذا التصريح مجرد ذرٍّ لرماد في العيون، أعني أرجو أن يكون تطبيقك على هذه الدعوى مبرهنًا عليه عمليًا...!

أما هذه الأوصاف التي تضفيها على ابن تيمية، فاسمح لنا أن نخالفك فيها إلى حدٍّ ما، فقد ثبت لنا أنه يقترف خلاف ذلك في استدلاله ونقله لآراء خصومه، وتمويهه عليهم بأساليب الجدال بصورة مكشوفة، وإغراقه في استعمال أساليب الجدل المذموم. وأما أنه متواضع فإن كتبه وتصرفاته مع أكابر العلماء تثبت خلاف ذلك في العديد من المواضع وخاصة المواضع التي تليق بمجال كلامنا... ولكنك كما قلتُ لك تحب أن تخترع صورة تحبها في وهمك لكي تستطيع من بعدُ أن تنسب لها الأحكام المرضية لذاتك.

أما دعواك في آخر هذه الفقرة فهي دعوى خطيرة، **فهل كان ابن تيمية يا تُرى يعتبر نفسَه في مجال العقائد وبحثه مع الفرق المخالفة مجرد مجتهد ربما يخطئ وربما يصيب كما يحلو للكاتب المحترم أن**

---

(5) طبعة دار الكتب العلمية عام 1403هـ -1983م،مجلد 2، ص191.

يصوره....! أنا أجزم أن الكاتب الدكتور لو راجع نفسه قليلاً، وحكم على ابن تيمية لا بحسب ما يراه هو في نفسه في هذا المجال، لغيَّر حكمه عليه، فابن تيمية من أبعد الناس عن أن يكون معتقدًا احتمال خطأه في مجال علم التوحيد ومخالفاته لمن خالفهم.

دفاع الكاتب عن ابن تيمية

وتهافته في ذلك

قال د. أبو يعرب: (ومن ثم فليس من شك في وجود أخطاء في أعمال ابن تيمية[6]. لذلك فلست أكتب لأدافع عن رأي معين من العقائد التي تنسب إلى ابن تيمية مباشرة أو بتوسط الوهابية التي هي أقل قراءات فكره فهما ومطابقة لمقاصده.

وثانيا: لم ينف ابن تيمية صحة الصورة المنطقية بصورة مرسلة بل هو يؤكد أن المنطق القديم لا غبار عليه من حيث الصورة بشرط القبول بأسسه الميتافيزيقية. وهو أمر يبدو لي أنه لم يدر بخلد الأستاذ فودة ولا خاصة كل المتعالمين الذي يتبادلون التكفير والتسخيف على أسس واهية من هذا النوع من الكلام).

أقول: لقد نبهتُ على ذلك يا أيها الكاتب المحترم، في بعض مواضع كتاب (**تدعيم المنطق**)، الذي أجزم أنك لم تقرأ منه إلا قدرًا قليلاً كما سيتضح لك ولغيرك من القراء فيما بعدُ، ثم ما ملكتَ

---

(6) جميل، ذكرتني بمقولة أحد الأساتذة في إحدى الجامعات العربية لما سئل عن ابن تيمية ما رأيه فيه، فلم يملك إلا أن يقول: هو إنسان يخطئ ويصيب ! وهذا لا ينبئ إلا عن نوع إفلاس فكري وضعف علمي.

وبعد أن عرَّفتَنا بعبقرية ابن تيمية فهلا وضحت لقرائك ما هي بعض أخطائه لكي لا يقعوا فيها بعد اغترار مَنْ يغتر بهم بحكمك عليه أنه صاحب أعظم ثورة علمية في تاريخ الإسلام، وأن النهضة يجب أن تبرز لمعات أفكاره وإشعاعات أنظاره.

إلا أن تقوم بمحاولة الرد عليه، وكلامُك هنا يوهم القراء أنني نسبت لابن تيمية أنه ينقض الصورة المنطقية مطلقاُ، وهذا إيهام غير لائق.

التسرُّع يبدو واضحًا عليك يا دكتور، والتسرع قد يجرُّ على الواحد إشكالات هو في غنى عنها.

ولو قرأتَ كتاب (تدعيم المنطق) لعلمت أنني قد وضحت تمامًا رأي ابن تيمية وأهم الجهات التي اعتمد عليها في محاولة نقضه للمنطق، وكلامك الذي تذكره هنا ليس على إطلاقه كما سيتضح لك، بل إن ابن تيمية عارض بعض المقولات المنطقية، أحيانًا بصورة مغالطية وأحيانًا لأنه لا يعتقد بجدواها وفائدتها، وأحيانًا لاعتقاده ببطلانها في نفس الأمر، فموقفُ ابن تيمية ليس قولاً واحد في جميع المسائل المنطقية. وأما الأسس الميتافيزيقية، فقد تكلم عليها علماء الكلام، وبينوا أنها ليست من مسائل المنطق قبل أن تتبين لك ولغيرك -من مفكري هذا العصر!- بعد قراءتكم ذلك في كتب الغربيين.

تعليل الكاتب لموقف ابن تيمية من المنطق والكلام!

ومناقشته في ذلك

قال د. أبو يعرب: (**وهذا الشرط الذي يغفل عنه الكثير هو بيت القصيد. وهو شرط لم يفهمه جل المعلقين على فكره المنطقي وعلى رده الكلام والفلسفة والتصوف التي تنبني جميعها على هذا الشرط: فهو لا يرد على المنطق من حيث هو مجرد آلة بل هو يبحث في أسانيده الميتافيزيقية وثمراته العقدية**).

قلتُ: أزيدك –يا دكتور– من الشعر بيتًا، فأقول لك: نحن نعلم وغيرنا يعلم أيضًا أن الهمَّ الأكبر لابن تيمية كان في العقيدة التي يعتقدها، وهي التي دفعته لمعارضة ما عارضه في المنطق والمجاز وفي مخالفاته لطرق الاستدلال التي خالف فيها غيره من المتكلمين سواء في حدوث العالم أو في أفعال الله تعالى أو في النبوات والسمعيات، وهي كانت المؤثرة على فكره بصورة عظيمة، وهذا أمر مشهور معروف، لسنا والله بحاجة لأحد لكي يذكرنا به، ولا أعتقد أنَّ أحدًا ممن ناقش ابن تيمية أو دخل في تحليل نتاجه الفكري –موافقًا كان أو مخالفًا له– قد عزب عن ذهنه ما تشير إليه! والغريب أنك تعتقد أنَّ غيرك من الباحثين لم يلتفت إلى هذه الفكرة، مع أنَّها واضحة أشدَّ الوضوح! لا أدري لماذا، ولعلك تعتقد في نفسك أنك أنت من اكتشف هذا الأصل الذي يسير عليه ابن تيمية في كتاباته وفي حركته الفكرية، فإن يكن الأمر كذلك فأنت في إشكال وتحتاج إلى مراجعة هادئة مع نفسك.

ومع ذلك، فإن ابن تيمية قد وقع في تهافتات في مناقشاته للمنطق وإلزاماته للمناطقة بما لا يلزمهم كما وضحت بعض ذلك في الكتاب المذكور.

ثم قال د. أبو يعرب: (**وأقول ردَّ الكلامَ والفلسفة والتصوف لا الردُّ عليها لأنه لو فعل لكان ذلك يعني أنه يتكلم ويتفلسف ويتصوف مثل المردود عليهم بنفس القواعد الشارطة لما بنوا عليه أعمالهم**).

أقول: لقد تبين لك من التحليل السابق أن ابن تيمية وإن عارض بعض المتكلمين إلا أنه متكلم، ونقول: إنه وإن ردَّ كلام المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، إلا أنه نصر كثيرًا من كلام المجسمة والكرَّامية وغيرهم، ولولا ذلك لما احتاج إلى استقراء آرائهم والاستشهاد بأقوالهم، ولو تمعنت في حصيلة كلام ابن تيمية لعرفت أنه عبارة عن مذهب آخر كان ابن تيمية يحاول قدر ما يستطيع أن يقيم أركانه ويهدم معاقد غيره، فما هو إذًا إلا متكلم آخر يدافع عما يعتقده الحقَّ. فلابن تيمية رأي خاص في أفعال الله تعالى وفي حقيقة ذاته وفي صفاته وفي أفعال البشر وفي النبوات وفي السمعيات، بل له رأي خاص في طريقة الاستدلال وفي طريق العلم بالأشياء، وهذا ما يجعل منه متكلمًا على الرغم ممن يحاول منع ذلك.

ويبدو لي أنَّ مفهوم الكلام عند الدكتور الرادِّ غير واضح بعدُ، وهذا يستدعي منه بذل جهد أعظم مما بذله، وأنا أعلم عظيم جهده الذي بذله في هذا المجال، ولكنه لا أحد من البشر بكامل، والإنسان ما يزال يتعلم وفوق كل ذي علم عليم.

وقد يخيل لي أن الدكتور يحسب أن علم الكلام محصور بأدلة معينة وطرق خاصة اتبعها الغزالي أو الأشعري أو الرازي، فمن خالفهم فيها فقد خالف أصل الكلام! وهذا تصور ساذج لعلم الكلام! ولو كان الأمر كذلك لما رأينا جدلاً ومحاولات متعددة من المتكلمين لاستدراك ما فات على المتقدمين من الأدلة العقلية والنقلية، ولما كان لبعض المتكلمين من أهل السنة آراء خاصة في بعض المسائل، وهذا كله لم يخرجهم من علم الكلام.

أقول: لم يردَّ ابن تيمية أصل الكلام ولا أصل التصوف، وقد وافق العديد من الفلاسفة في بعض آرائهم لما كانت هذه الآراء تساعده في تدعيم موقفه العقدي، فوافق الفيلسوف اليهودي الأصل صاحب **المعتبَر**، وإن قالوا إنه أسلم من بعد، ووافق الفيلسوف الأرسطي المحضَ ابن رشد في أفعال الله تعالى وفي قوله ظاهرًا بالجهة، وفي بعض آرائه الأخرى، ووافق متكلمي الكرَّامية ومن مالوا إلى التجسيم نحو أبي يعلى وابن الزاغوني وابن الهيصم والدارمي صاحب الرد على بشر المريسي، وغيرهم ممن يكثر من ذكر أسمائهم في كتابه، وموافقاته هذه تبين لك أيها الكاتب كم كان ابن تيمية مهتمًا بآراء هؤلاء، ويبين لك أيضًا كم أنت بعيد عن منهج هذا الرجل الذي تعتبره أساس النهضة التي تنتظرها.

فابن تيمية خالف كلام الأشاعرة مثلاً ليوافق كلام الكرامية والمجسمة، وخالف فلسفة ابن سينا ليوافق فلسفة ابن رشد وأبي البركات في بعض ما قالوه، وهكذا، ولا بدَّ هنا من أن نميز بين الفلسفة كفعل مشروط بشروط معينة-التفلسف- وبين ما ينتج بهذا الفعل من آراء معينة يتميز بها كل فيلسوف عن غيره أي الفلسفة بالمعنى الاسمي -الحاصل من الفلسفة بالمعنى الفعلي-، ولا أراك إلا واقعًا فيما حذرتَ أنت نفسك منه في بعض مقالاتك من عدم التمييز بين الأمرين، فقلتَ في صدد بيان العوائق العارضة للاستفادة من فكر ابن تيمية في النهضة: (واستعماله في إسلام بعض الحركات المعارضة التي اقتصرت على الوجه السلبي من الفكر التيمي مطبقة إياه في علاقتها بمن يقدم نفسه ممثلا للفكر الفلسفي في عصرنا بعنوان العلمانية الوضعية النظرية والعلمانية العملية أو الماركسية، **ظنًّا منهم أن الموقف المرفوض من القيم الدينية علته الفكر الفلسفي بإطلاق وليس خيارات فلسفية بعينها**. وهذا الاستعمال أخطر من ذاك لكونه أعادنا إلى الفصام الحضاري والحرب الأهلية اللذين أجهزا على نهضتنا الأولى في القرون الوسطى)اهـ (انظر مقالة د. أبو يعرب المرزوقي، **فكر ابن تيمية الإصلاحي: أبعاده الفلسفية**)، فأنت هنا -أي في مقال النكوص...- أطلقت قولك موهمًا بأن ابن تيمية إنما رفض الفلسفة مطلقًا، ولم يكن رادًّا لفلسفة معينة، وأطلقت القول بأن ابن تيمية قد ردَّ

الكلامَ مطلقًا لا نتاجًا خاصًّا من الكلام وكذلك أطلقت القولَ في التصوف، وما أراك إلا ناقضًا غزلَك الذي غزلت، وفكرك الذي رسمتَ ورتبت.

وخلاصة ما يقال هنا: أن هذه التي سميتها بالقواعد الشارطة إن كانت تؤلف ماهية الكلام والفلسفة والتصوف، فالحاصل أن ابن تيمية قد عارض جوهر الكلام والفلسفة والتصوف، وإن كانت تمثل أحد ما يصدق عليه تلك العلوم، فابن تيمية لم يفعل إلا أن عارضها بما يقابلها، ولكن في الوقت نفسه يدخل معها في المجال نفسه أي الكلام أو الفلسفة أو التصوف، فهو إذن متكلم وله مذهب كلامي خاص به، أو فيلسوف له مذهب فلسفي خاص، أو صوفي له مذهب صوفي خاص، وهذه الصورة التي تلزم الكاتب هنا هي عينها التي يحاول بشتى الطرق الهرب منها، فهو يحاول أن يجعل ابن تيمية –وكذا ابن خلدون على زعمه– أعلى من جميع المذاهب، يعني أنهما لا ينتميان لمذهب معين.

ولا تظنَّ أيها القارئ أن ذلك من أبي يعرب تنزيه لهما، بل هو تنزيه لنفسه، فماذا يكون موقفه إذا كان يستمد منهما أهم الأصول لإقامة نهضة حديثة، وهو يعتقد أنهما يقيمان فكريهما على مذاهب راسخة عندهما قد سبقهما إلى القول بها غيرهما من أهل الإسلام، فابنُ تيمية يقيم رؤيته على مذهب التجسيم بتوفيقية خاصة مبتكرة من عنده وله لمساته الخاصة عليه، وأما ابن خلدون فإنه أقام نظريته على أصول راسخة من مذهب الأشاعرة كما لا يخفى على المنصف! لا المتعنت المكابر، وهذا هو السبب الذي من أجله قال إنهما فوق المذاهب والفرق.

وحبذا لو ينتبه القارئ المحترم إلى أنَّ الدكتور المرزوقي قد رتَّب في الفقرة التي اقتبسناها من مقالته المذكورة الحروبَ الأهلية على إنكار أصل التفلسف والوقوف منه موقف الرفض، وقارن بين ذلك الموقف الذي وقفته بعض الاتجاهات التيمية التي لم تفهم حقيقة فكر هذا الرجل، وبين الأسباب التي نتجت عنها حروب أهلية وفصام حضاري أجهزت على نهضتنا في القرون الوسطى.

(ولا أدري لم عبَّر عنَّا باصطلاح القرون الوسطى، ومفهوم الوسطى هنا مفهوم اعتباري مأخوذ من قرون أولى وقرون ثانية وقرون بينهما هي المسماة بالوسطى، ومن المعلوم أن هذه التسمية إنما وسمت بها مرحلة معينة من مراحل الغرب فهي مرحلة بين مرحلة الظلام التي كان الغرب يعيش فيها، وبين مرحلة التقدم الفكري والعلمي التي عبر إليها الغربيون حديثًا، فسموا المرحلة التي بينهما بالقرون الوسطى، وحسب ما هو معلوم فإن المسلمين لم يخرجوا حسب تصور المرزوقي من مرحلة التخلف الفكر حتى الآن، فلا يوجد قرون وسطى بالنسبة للمسلمين إذن، إلا إذا كان المرزوقي يعتبر المعيار الذي يقيس فيه التطور الحضاري للمسلمين والمرجع هو الحضارة الأوروبية والغربية بصورة عامة، وهذا يكشف عن بعض الخلفيات التي تتحكم بعقلية المرزوقي كما هو ظاهر).

أما التصوف الذي زعمت أن ابن تيمية يخالفه، فإنه لم يخالف إلا ما كان يعتقده انحرافًا عن الشريعة من التصوف، وإنما ناقش أكثر ما ناقش تصوف القائلين بالوحدة، ومن بنى بعض قواعد التصوف على آراء مذهبية خاصة -يخالفها ابنُ تيمية- كالإمام القشيري وإن لم يقل بالوحدة. وأعتقد أن بيان موقف ابن تيمية من التصوف لا يليق أن يكون هنا، وعلى كل حال، فلو خالف ابن تيمية أصل التصوف فلن نلتفت إليه كما لو خالف أصل علم الكلام ومفهومه فلن نلتفت إليه ولا إلى غيره ممن يكرر ما قاله. أما الفلسفة بشروطها فلنا موقف آخر منها.

ثم قال د. أبو يعرب متممًا كلامه السابق: (**ظنًّا أن المنطق مجرد آلة تعصم الذهن من الخطأ**).

أقول: المنطق أصلاً هو عبارة إمَّا عن علم معين يفيد كميزان لغيره من العلوم، أو هو فن وآلة معينة، والوصفان يمكن صدقهما معًا باعتبارين مختلفين، والمسألة معلومة مشهورة، وقد بحثها أساتذة المنطق منذ القدم إلى هذه العصور التي ظهرتَ أنت فيها يا دكتور، ولم تكن غائبة عن ذهن متقدمي المناطقة ولا حتى عن الفقهاء، فقد كان المنطق مخلوطًا في بداياته بآراء الفلاسفة وطريقتهم الخاصة في توضيحه وبيان مسائله وموضوعه وشروطه، كل مدرسة بحسب نظرتها، ولكن المنطق لما ترجم في عهد الإسلام توالت عليه جهود مناطقة الإسلام وخلصته من شوائب الفلسفة التي تخالف الإسلام أصلاً، ولذلك تغيرت النظرة المعتبرة إلى المنطق من التحريم في بعض الأزمنة إلى الجواز والحضِّ على تعلُّمه في أزمنة غيرها، وذلك بحسب وضوح هذه الفكرة، فاختلاط المنطق الأرسطي والأبيقوري بالفلسفة الخاصة لكل منهما، وكذلك غيرهما، لم تكن غائبة عن ذهن متقدمي مناطقة الإسلام، كما يظنّ هذا الكاتب المحترم.

ولذلك لم يعد المناطقة يدرسون كتب أرسطو المنطقية التي ما زلتم تعتمدون عليها في تدريسكم الأكاديمي في الجامعات، لإعطاء صورة ما عن ما تسمونه بالمنطق الصوري، غافلين عن ما بحثه مناطقة الإسلام، ملتفتين فقط إلى بحوث الغربيين من المعاصرين، وما زلتم تواجهون إشكالات تجدونها فيها، قد تخلص منها مناطقة الإسلام كما بينوا ذلك في كتبهم المنطقية التي ألفوها، ولكنكم –أقصد مثل حضرة الدكتور الكاتب- من أكثر الناس غيبة عن الجهود التي قام بها مناطقة الإسلام، وإلا لاعتمدتم في تدريسكم المنطق على بعض الكتب المهمة التي أَلَّفها مناطقة الأشاعرة وهي عديدة لا أظنُّ أن أسماءها غائبة عن ذهن الدكتور وغيره، ولكنهم أهملوها، ورجعوا إلى مزاولة كتب أرسطو المنطقية، وظنوا أن مناطقة الإسلام لم يفعلوا شيئًا إلا نسخ وترجمة كتب أرسطو، ولذلك فإنهم ما زالوا يظنون أن الإشكالات الميتافيزيقية وغيرها مما يجدونه في كتب أرسطو المنطقية

هي بعينها موجودة في كتب مناطقة الإسلام! وهذا تقصير كبير من هؤلاء الدارسين والباحثين عن سبيل النهضة.

وأنا لا أهمل جانب بعض الدارسين المعاصرين الذين اهتموا بإظهار بعض جوانب التميّز التي جاء بها مناطقة الإسلام، ولكن هذا النمط من الدراسات لم يكتب له النجاح في ظل انتشار الاعتماد على كتب اليونان والغربيين في هذا الباب.

ولابدّ من القول الآن، أن مناطقة الإسلام –وخاصة مناطقة الأشاعرة– بذلوا جهودًا عظيمة في جعل المنطق بصورة علمٍ آليٍّ محض لا علاقة له بعقيدة معينة ولا غيرها، ولذلك فإنَّ الإمام الغزالي قد ألّف كتبًا عديدة في المنطق سمى المنطق فيها بالمعيار والميزان ومحكّ النظر، وكل هذه الأسماء تدل على الاعتبار الذي للمنطق عند الإمام الغزالي، وهذا المعيار أو العلم الميزان هو المعايير والموازين التي يتباهى الكاتب الفذُّ بأن ابن تيمية قد اعتبر المنطق بها، كما سوف يأتي في كلامه قريبًا، فهو يزعم أن ابن تيمية لم يعتبر المنطق إلا ميزانًا تزن بها الأشياء، وكأنَّ هذه النظرة للمنطق لم يقل بها إلا ابن تيمية، والحقيقة أن ابن تيمية عالة على مناطقة الأشاعرة في ذلك وفي أمور عديدة أيضًا. ولكن الكاتب المغرَم بابن تيمية معيارِ النهضة المرجوَّة عنده وميزانِـها، قد غابت عن عينيه نصوص عديدة تثبت الفضل لا لابن تيمية في هذا المجال، بل لغيره من الأشاعرة الذين يحاول المؤلف أن يبتعد عن ذكر أي فضل لهم هنا وفي العديد من كتبه قدر ما يطيق، ولن يطيق أن يحجب أنوار علومهم وجهودهم التي بذلوها، فإن ذلك لا يطيقه الدكتور كما لم يقدر عليه ابن تيمية من قبلُ.

ثم قال د. أبو يعرب: **(فابنُ تيمية كما يعلم ذلك أي مطلع على أعماله ولو سطحيا يقبل بالخوارزمية الصورية البسيطة للمنطق الأرسطي (وهي الآن جزء ضئيل من علم المنطق خاصة وعلم أنساق بناء النماذج الرمزية عامة) لكنه ينفي أن تكون قابلة للتطبيق المبدع في العلم إذا كان علما بحق يدرس الموجود الفعلي في الأعيان رغم كونها قابلة للتطبيق في جدل المناظرات الفاحص لنوع محدود من الفرضيات الذهنية إذا اقتصر الكلام على الصورة دون المطابقة مع المادة، لأن المطابقة مسألة أخرى تقتضي منطقا من جنس مختلف أشار إلى ضرورة إيجاده حتى وإن لم يتمكن من الشروع فيه[7])**.

أقول: لا بدَّ من التنبيه ابتداء على أننا لا نهتم كثيرًا بالدفاع عن المنطق الأرسطي بالصورة التي وضعه عليها أرسطو، من حيث المسائل وطريقة العرض التي ذكرها، مع شروطه وتقييداته الخاصة، ولا الصورة التي انتهى إليها على يد تلاميذه وشراحه، بل إننا نلتفت إلى المنطق على صورته التي انتهى إليها بعدما أضاف إليه مناطقة الإسلام العديد من الأمور والتفاصيل والتقييدات التي لم يذكرها أرسطو، فالمنطق الإسلامي هو ما نهتم به، وليس هو صورة مطابقة لما وضعه أرسطو. وإن ظنَّ العديد من الباحثين أن الإسلاميين قد خلطوا ما بين المذاهب المنطقية غفلة منهم، أو جهلاً، ولا ندري أيهم أحق بوصف الجهل والغفلة! ولعدم قدرة العديد من المعاصرين على إدراك هذه الحقيقة،

---

(7) يشير الكاتب هنا إلى ما يسميه البعض بالمنطق المادي، وهو الأسس التي نتمكن بها من معرفة التطابق بين القضايا العلمية القائمة في الأذهان والعقول المعبر عنها بالكلام والرسوم، وبين العالم الخارجي.

علما بأنني قد تكلمت عن هذه المسألة أو طرف منها كما يراها ابن تيمية في كتاب تدعيم المنطق، وبينت أن اعتراضاته التي يطرحها على المنطق من هذه الجهة غير واردة أصلاً.

وربما يريد أيضا تحليل الطرق المنطقية بناء على النظرة المادية التجريبية لأن الدكتور مغرم كما يبدو بالطريقة الوضعية.

لانغلاق أذهانهم على ما يقرره الغربيون، فإنهم يستغربون إن رأوا عند مناطقة الإسلام بعض الأمور التي لم يقل بها أرسطو بل كانت منتشرة ومشهورة عند المنطق الرواقي مثلاً، أو عند غيرهم، فتراهم محتارين في تعليل كيف دخلت هذه العناصر إلى الإسلاميين، وكأن الإسلاميين عندهم يجب أن يكونوا مقلِّدين تمامًا لأرسطو أو لغير أرسطو، ولم يكادوا يدركون أن الإسلاميين من مناطقة وأصوليين وغيرهم أبدعوا إبداعات عديدة في المجال المعرفي والفلسفي ولم تتوقف مسائلهم على تلك المسائل التي تكلم في أرسطو وفلاسفة اليونان.

وقد نصَّ مناطقة الإسلام على أن المنطق كغيره من العلوم منه ما هو نظري ومنه ما بديهي، ومجال العمل في القسم النظري منه ما زال حتى أواخر المناطقة فعالاً، بل إن أعمال بعض المناطقة في العصر الحديث تعدُّ إكمالاً لجهود التي أصلها المتقدمون.

وقول الدكتور: **(لكنه ينفي أن تكون قابلة للتطبيق المبدع في العلم إذا كان علما بحق يدرس الموجود الفعلي في الأعيان)**

أقول: لقد نصَّ المناطقة على أن المنطق عبارة عن معيار للفكر، وميزان له، ولم يقولوا إن الأعمال الخارجية والتصرف بالوجود الخارجي متوقف تماما لا يتمُّ إلا بالقواعد المنطقية نفسها، بل صرحوا إن ميزان العمل هو غير ميزان العلم والنظر، وليس بالضرورة إذا كانا متغايرين أن يكونا متناقضين، ولذلك بنوا العمل على العلم النظري، ومنه القواعد المنطقية، فإن القوانين العملية معلومة أيضا، ومن هذه الجهة، فللمنطق مدخلية عليها. وبناء على ذلك، فلا مجال لتساؤل الكاتب حول فائدة المنطق عمليا من حيث كونه منطقا، لأن فائدته ظاهرة، ألا ترى أن لغات البرمجة كلها تعتمد القوانين المنطقية، فيشترط فيها عدم التناقض مثلاً.

ثم إن مناطقة الإسلام تكلموا على موادِّ القضايا، وبينوا أن بعضها يؤخذ بالتجربة وبعضها يؤخذ بالخبر إلخ، فهذا الكلام منهم عبارة عن الجزء المادي للمنطق وبيان للناس أنهم إذا أرادوا

استمداد مقدمات صحيحة فمن أين يأخذونها؟ أما الحيثيات التفصيلية لأخذ المعلومات عن العالم الخارجية، فليس وظيفة المنطق نفسه بالضرورة، بل يمكن أن يترك لكل أهل علم أن يبينوا المناهج التي يتبعونها بحيث تكون مناسبة للمسائل التي يدرسونها. ومن هنا فرق بعض المعاصرين بين علم المناهج وعلم المنطق، ومن لم يفرق بينهما بل جعلهما علما واحدًا فلا إشكال في ذلك أيضًا لأن هذا الأمر عبارة عن اختلاف في الوسائل والاعتبارات لا في الحقائق؛ لأن الجميع في نهاية الأمر يبحث في المناهج وفي المنطق بغض النظر عن التسميات والتقسيمات.

مناقشة الدكتور العجيبة لكلامنا في كتاب تدعيم المنطق

في الكوجيتو الديكارتي

ثم قال د. أبو يعرب: (**وسأكتفي بفحص مناقشة الأستاذ سعيد لأول النصين**[8] **اللذين اختارهما للتدليل على دعواه دون أن أعرج على ما قاله في تاريخ المواقف من المنطق وفي محاولته دحض الكوجيتو بالمنطق الأرسطي والدليل الوجودي وإشارته إلى رأيي في الدليل الوجودي الديكارتي**)

أقول: إن المنطق الذي نعتمد عليه في مناقشة الآراء ليس هو عين المنطق الأرسطي، وقد ذكرت ذلك من قبل، وإصرار الكاتب على هذا الوصف يظهر لنا أمورًا عديدة مستبطنة في فكره.

وما قمتُ به في تدعيم المنطق إنما هو إظهار الإمكانية التي يتيحها لنا المنطق بالصورة التي وصل إلينا عليها -بعد تنقيح مناطقة الإسلام له- على تحليل العبارات والأقوال الدقيقة بما يوجد فيه من قواعد تنبِّـهُ العقلَ البشري إلى مواضع الأغاليط والمصادرات، وهذا القدر لا ينبغي أن يخالفنا فيه الكاتب لأنه يقرُّ بوجود فائدة للمنطق على كشف الأغاليط، بل إنه ينسب إلى ابن تيمية هذا

---

(8) سترى أيها القارئ أنَّ مناقشته لهذا المثال قد اختلط الأمر عليه فيها، وتضمنت بعض المغالطات كما سننبه على ذلك في موضعه. وقد استغربتُ فعلاً من الدكتور كيف وقع في مثل هذه الإشكالات التي ينبغي أن يتنزه عنها، ولا أشكُّ لحظة في أنه كان واقعًا تحت تأثير غضب وانفعالٍ نفسيٍّ كان له أكبر الأثر في اختلاط الأمور عليه، وإلا فنحن نتوقع منه نقدًا أقوى وأدقَّ مما قامَ به فعلاً.

القولَ نفسه، فغاية ما أردنا إنما هو بيان مثال تطبيق علمي على مناقشة مقولة مشهورة لأحد الفلاسفة المعروفين، نبين فيها أن في المنطق آليات عديدة يمكن باستعمالها ممارسة النقد والتصويب.

ويبدو أن الدكتور لم يفهم مرادنا تمامًا مما أوردناه، ولذلك لم يعجبه ما ذكرناه، وربما لم يعجبه ما قلناه لأنَّا بينا أن طريقته التي بدت لي متكلّفةً في إظهار جوانب النقص والقصور الصوري الحاصل في مقولة ديكارت، ولذلك أوردتها في الحاشية ونبهت على أن الأساليب المنطقية المباشرة أوضح طريقة وأقرب سبيلاً مما يتخذه هذا الكاتب فإن لم يعجبه رأينا هذا، فهذا شأنه.

فما قمتُ به ليس إلا محاولة لبيان القصور الحاصل في الكوجيتو باستعمال أساليب ومصطلحات منطقية متعارف عليها عند علماء الإسلام، ولذلك حرصت على أن أذكر بعض نصوصهم في ذلك من كتبهم الأصيلة.

وقد علَّق الكاتب على هذه المسألة في حاشية مقالته هذه، وسوف نعلق على هذه الحاشية وذلك لما تحتوي عليه من أغاليط وقصور في الفهم وتجنٍّ صادر من الأستاذ الدكتور! مما يستدعي العجب!

قال د. أبو يعرب: (**وإنه لمن العجائب أن يكتب أحد كتبًا في المنطق ويقدم الكوجيتو بصورة منطقية أولا ثم بصورة الشكل الأول من القياس الأرسطي**[9] **فأولا ديكارت لا يقبل بانتقال الحقيقة** Uebertragung der Wahrheit **من المقدمات إلى النتائج بالصورة المنطقية عامة أيا كان**

---

(9) إذن الدكتور أبو يعرب يعترض على أمرين: الأول: أنا قدمنا الكوجيتو بصورة القياس. والثاني: أنا قدمناه بصورة القياس من الشكل الأول.

وسوف نناقش وجه استغرابه من الجهتين ونبين كم ابتعد الكاتب عن الفهم الصحيح لما قمتُ به في (**تدعيم المنطق**) فلم يفهم مطلقًا ما قصدناه مع وضوحه.

المنطق، بل هو يعتبر الناقل للحقيقة منها إليها هو الحدس المباشر للحقائق وليس المنطق عنده إلا (هنداما)رمزيا لمساعدة الذاكرة والخيال لا غير).

أقول: هذا هو بيان الكاتب لوجه استغرابه منا في النقطة الأولى. والحقيقة أن الكاتب قد جانب الصواب في هذا الموقف كما جانب الصوابَ في معظم أحكامه التي صرح بها في مقاله هذا، وبيان ذلك كما يأتي:

أولاً: أنا لم أقدم كوجيتو ديكارت في صورة قياس من الشكل الأول، بل أوردتها بالصيغة التي اشتهرت ترجمتها بها وهي: (أنا أفكر، إذن أنا موجود)، وما قمتُ به بعد ذلك هو تحليل العبارة بالاعتماد على الشكل القياسي، وهل يجوز أن نعتبرها من جانبنا دليلاً على ما أراده ديكارت، فأوضحت أن ديكارت أراد إثبات الوجود لـ(أنا) وانطلق في ذلك من نسبة التفكير لـ(أنا). فاعترضت اعتراضين بارزين:

الأول: قلت إنا لا نسلم لديكارت أن مجرد القول بهذه المقولة (أنا أفكر) يكون دليلاً كافيًا على وجودنا، فالدليل يجب أن يكون منتجًا للمدلول، ولا يصح في الاستدلال أن يكون المدلول متضمنًا في الدليل نفسه، فهذا هو المصادرة على المطلوب، كل هذا ذكرته في الكتاب، وقلتُ إن التحليل الصحيح من طرفنا لهذه العبارة، بعد النظر فيها لا بدَّ أن يكون كما يلي: (أنا أفكر، كل ما يفكر لا بدَّ أن يكون موجودًا، إذن أنا موجود) لأن العقل إذا أُلقي إليه الصيغة التي ألقاها ديكارت فإن الوجود يبقى محل تساؤل لا شك فيه، لكن لو ألقيت إليه على الصورة التي اقترحناها، وسلم العقل المقدمات المطروحة إليه، وهي (أنا أفكر)، وَ (كل ما يفكر لا بدَّ أن يكون موجودًا)، فإنه لا شكَّ سيخضع للنتيجة الحاصلة عنده بلا تردد، يعني إنني أقول: إن ديكارت وإن اشتهر عنه معارضته للمنطق إلا أنه لم يستطع أن يتخلص من أشكال المنطق في الاستدلال، وكونه يزعم أن الفكر يحدس النتيجة بلا مرور بمقدمات وبلا حاجة إليها أصلاً، ويزعم أن هذا طريق معتاد للعلم،

فإنا نعارضه في ذلك، ونقول له: إن مقولتك التي طرحتها لا يمكن أن تكون دليلا إلا بملاحظة المقدمة المخفية التي نبهنا إليها، وإلا فلن يكون دليلاً منتجًا، وسواء أأظهرتَ المقدمة أم أخفيتها، فإن هذا لا يضرنا، لأنا نقدرها، ونبين أن قولك لم يخرج عن الصورة المعهودة من القياس الذي تزعم معارضته.

وأعتقد أنه يحقُّ لنا أن نمارس هذه الطريقة من النقد لنبين أن الكوجيتو لم تخرج بصورة أو أخرى عن القياس المعروف، وإن زعم ديكارت أنه يدرك ذلك بالحدس المباشر، فإنا نقول له أن الحدس المباشر دليل لمن يقوم به، وما حصل لك منه لم يحصل لنا. ومن جهة أخرى، نقول له: ما تزعمه من الكوجيتو هو في حقيقته قياس، وهو متألف من قضايا، ولا يقدر أحد أن يعترض علينا إن نحن قمنا بمحاكمته بناء على ذلك.

والثاني: قلت إن ديكارت يريد بالكوجيتو الاستدلال على وجود ذاته، ولكن إذا كانت الذات المراد الاستدلال عليها هي نفسها المذكورة في قوله (أنا أفكر) فيلزمه لزومًا قاطعًا لا يتوقف على منطق أرسطي –كما ربما يحلو للدكتور أن يزعمه– أن يكون قد أثبت الذات نفسها التي يريد إثباتها، بنفس قوله (أنا أفكر)، ولذلك استحضرت في هذا المقام قول الإمام السعد: (ولا بدَّ في الموجبة من وجود الموضوع إما محققًا وهي الخارجية، أو مقدَّرًا فالحقيقية، أو ذهنًا فالذهني.)اهـ، يعني إن الحكم بالتفكير إن كان ثابتا لـ(أنا) في أي ظرف من هذه الظروف، فلا بد من أن تكون (أنا) موجودة فيه عين الظرف، ومن المعلوم أن ديكارت لا يتكلم إلا عن الوجود الخارجي، فالظرف المراد هو ظرف الخارج، وهذا هو عين المصادرة على المطلوب، حيث ابتدأ بقوله: (أنا أفكر) المستلزم لوجود (أنا) في الخارج لما مضى بيانه، ثم انتهى بقوله (إذن أنا موجود) وهو عين ما ابتدأ به، وقد ذكرتُ فوائد أخرى في الكتاب فليرجع إليه من شاء. أما اعتراض الكاتب المرزوقي على ما قلنا فلا يظهر لنا إلا أنه لم يفهم حقيقة ما نقوم به، ويزداد ظهور ذلك من مناقشته في الاعتراض التالي.

بيان تهافت الدكتور في الشكل الأول من القياس!

قال د. أبو يعرب: (وثانيًا كيف يمكن أن تكون الصورة من الشكل الأول هكذا: كل من يفكر موجود (مقدمة كبرى) أنا أفكر (مقدمة صغرى) إذن أنا موجود (نتيجة). **فـ(أنا أفكر) ليست كلية بل هي دون حتى التسوير الجزئي وتسويرها مستحيل لأنها تتعلق بالعين وليس بالبعض ولا بالكل.**

وأعلم أن البعض مال إلى أخذها مأخذ الكلية لكأن (أنا كلي) تعني (كل أنا) لكنها ليست كلية ولا جزئية ومن ثم فهي لا تقبل الصوغ القياسي بالمنطق الأرسطي إلا تساهلاً).

أقول: في الحقيقة لما قرأت هذا الكلام، استغربتُ جدًّا، فاهتزت نفسي فدفعني ذلك إلى الضحك استغرابًا لا إعجابًا، وقلتُ: هل فعلاً الذي يتكلم هنا هو أبو يعرب المرزوقي المختص بالمنطق والفلسفة والتحليلات العميقة الدقيقة كما يحلو له دائمًا أن ينسب إلى نفسه، أم هو شخصٌ آخر.

ولنختصر الكلام، ولنورد بعض الفوائد هنا لكي يستفيد منها طلاب المنطق والعقليات، فلا شكَّ في أن ما ذكره الأستاذ الكاتب قد شوَّش معلوماتهم وولَّد الخلط في نفوسهم.

أقول: يعترض د. أبو يعرب هنا على المقدمة التي ذكرناها في الصورة القياسية المقترحة من عندنا لكوجيتو ديكارت وهي (أنا أفكر)، وجهة اعتراضه أنَّ كلمة أنا ليست كلية، بل هي شخصية، مع أنه لم يذكر هذا الاسم لها، بل لجأ إلى التطويل المملِّ كعادته في النقد، فقال: (فـ(أنا أفكر) ليست كلية بل هي دون حتى التسوير الجزئي وتسويرها مستحيل لأنها تتعلق بالعين وليس بالبعض ولا بالكل)اهـ، وكان يكفيه أن يصفها بالشخصية، ولعل طالب المنطق المبتدئ يستغرب مما قاله د. أبو يعرب، فهو يزعم أن القياس بالمنطق الأرسطي لا يسمح باستعمال هذا النوع من القضايا إلا

تساهلاً، لأنه يجب أن تكون مقدماته كلية، وإن لم تكن كلية فيجب أن تكون جزئية على الأقل، أما أن تكون شخصية فلا!!

وباختصار نقول له: أخطأتَ يا أيها الدكتور الفيلسوف المنطقي! فقد قلنا لك أوّلاً: إنا لا نهتم أصالة بالمنطق الأرسطي بالوجه الذي قرَّره أرسطو، بل بالمنطق كما قرره علماء المنطق الإسلاميون، وعلى الصورة التي انتهى إليها على أيديهم، ومع ذلك فلا هؤلاء ولا أرسطو قد رفضوا أن يكون في القياس مقدمةٌ موضوعها شخصيٌّ! وذلك لأن المعتبر في القياس هو وجود الحد المشترك أصالة، وهو هنا ليس شخصيًا حتى يمكنك أن تمنع الإنتاج لعدم التعدي، -هذا مع تجويز بعض المناطقة كون المحمول شخصيًا في بعض الصور-، بل المنظور إليه في المنطق عمومًا إنما هو قطعية نسبة المحمول إلى أفراد الموضوع في المقدمة كليًا أو جزئيًا، ووجوب كون المقدمة الصغرى في القياس من الشكل الأول موجبة، هذا هو الشرط المتعلق بالمقدمة الصغرى في المنطق.

أما الشرط الثاني المتعلق بالكبرى فهو أن تكون كلية ولا يهم إن كانت سالبة أو موجبة،ولم يذكر أحد أن الموضوع في الصغرى إذا كان شخصيًا، فلا يجوز استعمالها في المنطق، ولا في القياس، ولا أدري من أين أتيت بهذا الرأي الغريب العجيب، بل صرَّحوا بأنَّ المقدمة الشخصية في حكم الكلية، لانحصار أفرادها في فرد واحد، فشابه كما لو كان الموضوع مفهومًا كليًا ودخل عليه السور الكلي، فإن حكمتَ عليه بمفهوم المحمول، فهذا يعني شمول حكمك لجميع أفراد الموضوع واستغراق الحكم لهم جميعًا، هذا هو المعنى الذي لأجله قال: المناطقة إن الشخصية في حكم الكلية، وأيضًا فالمعتبر في التسوير حصر الأفراد جميعًا في حالة كون عنوان الموضوع مفهومًا كليًا، أمَّا إذا كان العنوان اسم علم، كما نحن فيه، فلا حاجة إلى التسوير أصلاً لانحصار أفراده في مدلوله الذي وضع له.

ولعل الدكتور انخدع بلفظ الكلية فحسب أن المراد بها كون الموضوع دائمًا كليًا، ولكن المبتدئ في المنطق يعلم تمامًا أن المقصود بالقضية الكلية إنما هو أن يكون جميع أفراد الموضوع أي كل أفراد الموضوع داخلين في الحكم، أي أن يكون محكومًا عليهم بمفهوم المحمول.

ثم إن المعتبر أساسًا في المنطق الأرسطي في النظر إلى الموضوع إنما هو أفراده لا مفهومه، والمعتبر في المحمول إنما هو مفهومه غالبًا[10].

وأما التساهل الذي زعمه الدكتور الفاضل فلا ريب عندي في أنه محاولة منه لتدارك الخطأ الذي وقع فيه عندما نفى صحة كون المقدمة شخصية، فزعم أن المناطقة اعتبروا ذلك تساهلاً! وهذا يبعث على الاستغراب لبطلان هذا الزعم وصدوره من أستاذ منطق، ويبدو أن ما يدفعنا إلى الاستغراب من مقولات الدكتور قد كثر حتى صار عاديًا!

والحقيقة أنه لا تساهل بينهم في ذلك، فقد اشتهر عندهم أن القضية الشخصية أو المخصوصة في حكم الكلية، كما اشتهر أن القضية المهملة في قوة الجزئية، هذا أمر شائع بين المناطقة، والأمر الشائع بهذا الشكل لا يقال عليه إن بعض المناطقة مالوا إلى أخذها مأخذ الكلية كما عبَّر المرزوقي! سامحه الله!

ولنقرأ الآن عبقرية الدكتور أبي يعرب المرزوقي في توضيح السبب الذي من أجله تساهل المناطقة فاعتبروا القضية الشخصية كلية، كما زعم! فقد قال: (واعلم أن البعض مال إلى أخذها مأخذ الكلية لكأن (أنا كلي) تعني (كل أنا))اهـ.

---

(10) مع أن مناطقة الإسلام ذكروا بتفصيل تكميم المحمول أيضًا وسموها بالقضية المنحرفة، وقد كتبتُ في ذلك رسالة بينتُ فيها كلام نبذة من المناطقة في نظرية تكميم المحمول فارجع إليها، وهي منشورة في موقع الأصلين ومكتبته.

أقول والله المستعان: اعذروني إن أظهرت التعجب الدائم من الدكتور الفاضل، لكن ما يقوله يدفعني إلى التعجب الباعث على الضحك الاستغرابيِّ. فهل سمع أحد منطقيًا يقول: إن الحيلة في اعتبار كلمة (أنا) الدالة على المتكلم، كليةً هو أن قولك: (أنا كلي) التي تعني: مجموع ما يطلق عليه كلمة أنا، أي جميع أعضاء الإنسان وأجزائه، فكلي هنا تأكيد معنويٌّ لكلمة (أنا)، فاعتبر هذا التعبير يساوي (كلُّ أنا)! وكلمة (كلُّ) هنا من ألفاظ العموم كما هو معلوم، ولا أدري فعلا من هو هذا المنطقي الجهبذ الذي قال بهذا التخريج اللوذعي، هل يعتبر هذا تساهلاً يا دكتور أم هو خلط ظاهر؟!

أمَّا إذا اعتبرت قولك: (أنا كلي) أي: (أنا كليٌّ) فهذا إخراج للفظ عن أصل وضعه وهو غير جائز في هذا المقام...! لأن (أنا) تتشخص بالاستعمال، حتى على قول من قال إنها وضعت للدلالة على معنى كليٍّ.

وقد كنت أريد أن أنقل لك بعض كلام المناطقة فعلا الذين نصوا على ما ذكرناه، لكن دفعني عن ذلك وضوحه...

على كل حال أرجو أن تفيدنا هنا فتخبرنا من هو هذا المنطقي الذي اقترح هذا الاقتراح، فأنا فعلا لم أسمع به...!

أما قول د. أبي يعرب بعد ذلك: (وأخيرًا فإن ديكارت قد ناقش ذلك في الردود وبين أن الكوجيتو ليس قياسا [11]، لذلك فقد عجبت لظن الأستاذ سعيد أني لجأت لعلاج آخر غير المنطق

(11) لقد قلنا لك إن ما يزعمه ديكارت لا يهمنا هنا بقدر ما يهمنا إظهار قدرة المنطق المعتبر عندنا، وليس هو مجرد منطق أرسطو كما خطته يداه، بل هو المنطق كما حرره مناطقة الإسلام، وهو الأمر الذي ما يزال الدكتور أبو يعرب يتجاهله.

القديم في مسألة الدليل الوجودي هروبا من الوضوح والبساطة إلى التعقيد الذي يغني عنه المنطق القديم حسب رأيه).

فخطأ آخر يقع فيه الكاتب! فأنا لم أقل إنه لم يستعمل المنطق القديم، بل غاية ما قلته بالنص بعدما أوضحت قدرًا من تعليق أبي يعرب على الكوجيتو ونقده له: (ولكن لا يخفى أن النقد المعتمد صراحة على أسلوب المنطق القديم واصطلاحاته، أوضح من النقد الذي يستعمل فيه الناقد الأساليب المعاصرة كالمثالين الأخيرين، لأنه أخصر وأوضح وأصرح وأقعد.)اهـ.

فبالله عليك هل فهمت من هذا التعليق أنني أقول إنك لجأت إلى منطق غير المنطق القديم؟ وكيف فهمت ذلك، إن غاية ما قلته إن الأساليب المملة التي يستعملها العديد من الكتاب المعاصرين تبتعد بالقارئ عن الوصول إلى الفائدة التي لا بدَّ أن تكون قصد المؤلف حين يؤلف، فلذلك عللتُ تفضيلي للأساليب القديمة باصطلاحاتها على أسلوبك التي اتبعته، واتبعه غيرك، وكلمة الأسلوب الواردة في كلامي ليس المراد بها نوع منطق آخر، بل أسلوب كلام معتمد على التعقيد الذي لا حاجة إليه كما أراه.

بيان تهافت الكاتب في ردِّه على مثالنا

الذي أوردناه في (تدعيم المنطق)

قال د. أبو يعرب: (وإليك كيف يحتج على ابن تيمية من منطلق المثال الأول: (قال (شيخ الإسلام[12]) في هذه الرسالة:

(فيقول لهم أهل الإثبات: هذا باطل من وجوه

أحدها: أن يقال: الموجودات نوعان، نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي ونوع لا يقبله كالجماد، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل مما لا يقبل ذلك، وحينئذ فالرب إن لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها.)اهـ

أقول: هذا الكلام إلى هذا الحد، يمكن أن يقبل، لأنه يتكلم عن مطلق الموجود، ومعلوم بالبداهة أن الموصوف بالكمال أكمل من غير الموصوف بذلك. هذا الكلام لا يمكن أن يخالفه أحد.

فحاصل القضية أن تقول: الاتصاف بالكمال المحض، أكمل من عدم ذلك. يعني: (أن كل كمال محض فالموصوف به أكمل من غيره).

---

(12) وصف ابن تيمية بشيخ الإسلام زاده الكاتب من عنده، بيانا لمكانة ابن تيمية في نفسه، أما عندنا فليست مكانته كذلك، ولكني أبقيت هذه الكلمة هنا مع الاكتفاء بهذا التنبيه لأنها تعكس جانبًا مهما عند أبي يعرب المرزوقي، ربما يساعد القراء في فهمه وفهم غاياته من الردِّ علينا بهذه الصورة.

هذا هو حاصل القضية التي لا نخالف ابنَ تيمية فيها. ولكن ينبغي أن ندقق بشكل أكبر في مفهوم الكمال المحض الذي ذكرناه، فمقصودنا بالكمال المحض أي الذي يعتبر كمالا بالنظر لأصل الوجود، لا بالنظر لأصل الموجود)).

أقول: في الحقيقة كلما قرأتُ أكثر للكاتب الفاضل، ازداد استغرابي، وقد بينا لكم كيفية استهانته في ردِّه وتجاوزه لأمور عديدة كان ينبغي ألا يتجاوزها، ووقوعه في الغلط في مسائل عديدة، وكل هذا ناتج في رأيي عن تسرعه، ولا أدري ما الذي يدفع الإنسان إلى التسرع!؟ مع أن له مكانة ما كنَّا نتوقع منه الوقوع في مثل ما وقع فيه، ونحن في ردِّنا هذا ما نقصد أصالة الاستهانة بشأنه ولا الاستقلال من مكانته، ولكنها ضرورة الردِّ الذي ابتدأه هو!

وعلى كل حال، فلا بدَّ أن أذكر مقدمة أختصر فيها خلاصة ما بينته في مناقشتي لابن تيمية في هذا المثال الذي ينتقد كلامي فيه الكاتب الفاضل: فخلاصة ما فعلته كما يأتي:

أولاً: ذكرت فقرة من كلام ابن تيمية تلك التي يتكلم فيها عن أن القابل للاتصاف بالكمال أكمل مما لا يقبل ذلك. وكلامه فيها كما بينت في تدعيم المنطق على الموجودات.

ثانيًا: ذكرت شرحًا لهذه القاعدة المقررة وتقييدًا لها في نظرتنا ورأينا، ولم ننسب هذا الشرح والتقييد لابن تيمية، بل إنما ذكرنا ذلك كله لأنفسنا، وذلك لأن أساس الإشكال الواقع في كلام ابن تيمية ناشئ أساسًا من عدم الإفصاح عن هذا التقييد والتوضيح، فما ذكرته إذن في هذا الموضع لم يكن مرادًا به شرح كلام ابن تيمية، بل شرح هذه القاعدة بحسب نظرتنا نحن لا نظرة ابن تيمية. وذلك هو القسم الذي أذكر فيه الفرق بين الكمال الثابت لأصل الوجود -أي الوجود لا بقيد ماهية معينة- والكمال الثابت لأصل الموجود، أي بملاحظة ماهية وموجود معين، فقلت ما خلاصته: إن ما هو كمال من النوع الأول لا شك في ثبوته لله تعالى، لأنه الكمال المحض الذي لا نقصَ فيه بوجه من الوجوه، وأما الكمال من النوع الثاني فلا يجوز القول إن كل ما كان كمالاً لموجود معين فهو كمال

لكل موجود، لأن هذا الكمال قد يكون مقيدًا بتلك الحقيقة الموجودة، فلا يتعداها إلى غيرها من الحقائق الموجودة، إلا إذا شاركتها.

وهاك أيها القارئ العزيز بعض ما قلناه في تدعيم المنطق، لترى بعينك مدى فداحة المغالطة التي وقع فيها الكاتب المحترم، فقد قلتُ مباشرة بعد نقلي لفقرة ابن تيمية المذكورة أعلاه: (أقول: هذا الكلام إلى هذا الحد، يمكن أن يقبل، لأنه يتكلم عن مطلق الموجود، ومعلوم بالبداهة أن الموصوف بالكمال أكمل من غير الموصوف بذلك. هذا الكلام لا يمكن أن يخالفه أحد.

فحاصل القضية أن تقول: الاتصاف بالكمال المحض، أكمل من عدم ذلك. يعني: (أن كل كمال محض فالموصوف به أكمل من غيره). هذا هو حاصل القضية التي لا نخالف ابنَ تيمية فيها، ولكن ينبغي أن ندقق بشكل أكبر في مفهوم الكمال المحض الذي ذكرناه، فمقصودنا بالكمال المحض أي الذي يعتبر كمالا بالنظر لأصل الوجود، لا بالنظر لأصل الموجود.)اهـ

ثم قلتُ: (وعلى ذلك فإن كل ما حكم العقل بأنه كمال لأصل الوجود، فيلزم أن كل ما اتصف به من الموجودات أكمل مما لم يتصف به. ولكن هذا لا يلزم إذا حكم العقل أن الأمر المعين إنما هو كمال لموجود بعينه أو لجنس أو نوع من الموجودات.)اهـ

ولذلك أتيت بمثال الزواج فقلت إنه يكون كمالا للإنسان، ولكنه كمال له لأنه إنسان، لا لأنه موجود، أي لا بملاحظة مطلق كونه ذا وجودٍ فقط، بل إن هذا الكمال تابع لحقيقته وماهيته الخاصة التي اتصف بها وتقيد وجوده بها. وذلك بخلاف العلم مثلا، فإن هذه الصفة كمال محض لا نقص فيه، فكل شيء ذي وجود إذا اتصف بالعلم فهو ينال الكمال بهذا الاتصاف، لأنها في ذاتها صفة كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهذا هو الكمال المحض، أي الذي تمحض في الكمال فزالت عنه وجوه النقائص وجهاتها، ويمكن أن نقول لزيادة التوضيح إن الكمال الأول كمال إضافي والثاني كمال مطلق (محض).

وهذا التوضيح كله إنما رسمناه في (تدعيم المنطق) كتمهيد للوصول إلى المثال المراد لذاته، وهو ما عبرنا عنه بالصفات الأولى والصفات الثانية، فالصفات الأولى (كالقدرة والعلم والحياة..إلخ) يزعم ابن تيمية أن كل من يتصف بها فيجب أن يتصف بالصفات الثانية (وهي الحركة والانتقال وقيام الحوادث...الخ)، فقلنا له: إن هذه مغالطة مكشوفة، فإن مصحح الاتصاف بالحركة والانتقال، ليس هو مجرد القدرة، بل كون الذات محدودة، ومصحح الاتصاف بالحوادث ليس مجرد القدرة، بل هو كون الذات قابلة لزيادة الكمال، وهكذا، وبينا أن استلزام الصفات الثانية على الصفات الأولى، مجرد مغالطة من ابن تيمية، فانظر (تدعيم المنطق)، والدكتور الفاضل لم يذكر مطلقا هذا الأمر مع أنه زبدة المثال الذي أردناه، واقتصر على عدم فهمه لما قلناه! عجبًا!

وإنما أردتُ أن أبين الفرق بين هذين الأمرين، لأن ابن تيمية يغالط في كلامه كثيرًا، فيقول مثلاً: إن الذي يتحرك بإرادته أكمل من الذي لا يتحرك، ويعمم ذلك في صفات الأفعال، فيستخلص أن الحركة الإرادية كمال، ويستلزم وجوب كون الله تعالى متحركًا بإرادته، ويقول بالحوادث التي تقوم بذات الله تعالى، ويعتبرها كمالات حاصلة لله تعالى بقدرته وإرادته، ويعتبر هذا صورة كمال لا بدَّ أن يتصف بها الله تعالى، قياسًا على الإنسان الذي يتكمل ببعض ما يقوم به من الحوادث، ويعدِّي هذا القولَ إلى صفات الذات أيضًا، فيقول: إن المتميز عن غيره بحدٍّ أكمل من غير المتميز عن غيره، فالحدُّ كمال إذن، وهكذا، وقد بينت ذلك كله في الكاشف الصغير وغيره. فليرجع إليه.

وقد ظنَّ الدكتور الفاضل –لا أدري لمه– أنني إنما أشرح كلام ابن تيمية، فلذلك قال: (عملت بنصيحة الأستاذ سعيد فـ(تأملت) النص الذي أتى به شاهدًا من عمل ابن تيمية فأفزعني ما وجدت)اهـ، والحقيقة أن الذي حصل أنه قد هالني ما وقع فيه الدكتور الفاضل من خطأ واضح ووهم قادح، وربما قاده تسرعه إلى هذا الظنِّ لما رأى أنني أتبعت كلام ابن تيمية ببعض فقرات

كتبتها، فظنَّ أنني إنما أوضح وأشرح خلاصة كلامه، والحقيقة أنني كنت أعيد شرح تلك القاعدة التي قلت في (تدعيم المنطق) نحن لا نخالفها مخالفة مطلقة بل نقيدها، ونفرق بين هذين النوعين من الكمال.

وبذلك فلكَ أيها القارئ أن تتصور مدى المغالطات التي وقع فيها الدكتور والبناء الذي بناه على شفا جرف هار.....!!

تهويل المرزوقي بنسبة التهويل إلينا!

ثم قال د. أبو يعرب: (عملت بنصيحة الأستاذ سعيد فـ(تأملت) النص الذي أتى به شاهدا من عمل ابن تيمية فأفزعني ما وجدت[13]. فهو يزعم بهذا النص التمثيل لخطأ ابن تيمية المنطقي ويستعمل التهويل الاصطلاحي الذي يمكن أن يكون له تأثير على من يتصور هذه المعاني دالة على عمق التحليل رغم أنها لا علاقة لها بالمنطق من حيث معايير الصحة الاستدلالية بل هي من الميتافيزيقا الأرسطية صيغت بعبارة سينوية نتركها لعدم صلتها بالموضوع لنورد مباشرة المثال الذي بناه عليها: (**ولكن هذا لا يلزم إذا حكم العقل أن الأمر المعين إنما هو كمال لموجود بعينه أو لجنس أو نوع من الموجودات. الزواج لجنس الإنسان أكمل من عدم الزواج. فالزواج هو كمال لا لأصل الوجود، بل هو كمال لوجود الإنسان. وحينذاك لا يجوز أن يقال، إذا كان الزواج كمالا، فكل ما ليس بمتزوج أنقص من المتزوج!**).

أقول:

أولاً: التهويل الاصطلاحي يعطي أن مَنْ يُمارسُه يهوِّل المسائل قصدًا لإيهام القارئ الدقة والحذق والمهارة أو غور المسائل، والحال أنَّ الأمر ليس كذلك، وهذه تهمة بلا بينة، فنحن إنما نحاول الابتعاد قدرَ المستطاع عمَّا يبعد القارئ عن الفهم، ولا نقصد بما نكتبه إظهار علمنا بالمصطلحات ولا نحرص على اختراع مصطلحات من عندنا، ولذلك فقد حاولت تجنب الإكثار من الاصطلاحات في

---

(13) بما أظهرتُه سابقًا فقد تبين أن المفزِعَ حقًا إنما هو طريقة فهمك أو عدم فهمك لما قلته في (تدعيم المنطق) ، وطريقة إلزاماتك التي سوف يظهر فيها للقارئ ما يفزعه حقًا من كثرة المغالطات التي وقعتَ فيها!

ذلك الكتاب، فإن مقصودنا تقريب الأمر لا تبعيده، ولو نظرتَ أيها الكاتب الفاضل إلى كتبك لرأيت أنك أحقُّ منا كثيرًا بهذا الوصف أعني (التهويل الاصطلاحي)، فأنت مغرِقٌ فيه، وهذا يظهر بأدنى تأمل في كتبك ومقالاتك، ولكن لما نقوم به أفضلية على ما تقوم به، فنحن نستعمل مصطلحات مستعملة عند العلماء المتقدمين محاولين باستعمالها إعادة تقريبها إلى طلاب العلم، وأنت تحاول قدر المستطاع اختراع مصطلحات لا يستعملها إلا أنت وربما بعض من تروقه كتاباتك وأسلوبك.

ثانيًا: إن ما قمتُ به من إظهار الفرق بين الكمال لمحض الوجود والكمال لنوع من الموجودات، أو لبعض الحقائق دون غيرها، إنما هو في ضمن المنطق من جهة من جهاته، ويتبع قسم التعريفات وبيان دلالات الألفاظ أي إعطاء التصور الصحيح للفظ الذي نستعمله، وهذا قسم من المنطق، وشرط من شروط صحة الاستدلال لئلا نقع في المغالطات، فقولك أيها الكاتب الفاضل إن هذا الأمر لا علاقة له بالمنطق، غير صحيح. وإنما قمنا بذلك لأن ابن تيمية لا يفرق بين هذين النوعين من الكمال، وإنما يستعمل الاسم استعمالاً عامًا بلا تقييد بين الكمال المحض -كما وضحناه- وبين الكمال الإضافي الذي هو كمال حقيقة من الحقائق فقط، وإنما نبهنا على ذلك لإظهار عدم دقة ابن تيمية عندما يقول: إن الحدَّ مثلاً، أو قيام الأمور الحادثة بالذات أو الحركة بالقصد والإرادة، لما كانت كمالاً لبعض الموجودات كالإنسان مثلاً، فيجب أن تكون كمالاً لجميع الموجودات، ونسي أو تناسى أن هذه إنما كانت كمالاً له بحسب وجوده لأنها المحققة لذاته، أو لأن بعضها شرط لتحصيل كمال لم يكن حاصلاً له، فهي واسطة الكمال لا عين الكمال، لأنها شرط سدِّ النقص كالحركة، أو سبب في تحصيل كمال لم يكن حاصلاً -على زعم ابن تيمية- كحلول الحوادث في الذات، فهذا النوع وإن قيل إنه كمال للإنسان، إلا أنا نرفض أن يكون كمالا لكل موجود، حتى يدخل في ضمن ذلك الذات الإلهية فيقول ما دام الله تعالى كاملا، فيجب اتصافه بهذه الصفات.

وبذلك يظهر أن الكاتب لم يفهم مقصودنا بالمرة، ولم يكن متابعا مطلقا لما قيل ويقال!

ثم قال د. أبو يعرب: (وسأبدأ بالإشارة إلى أخطاء حاشا أن اعتبرها دالة على سوء النية[14] ولا على الجهل لأن الأستاذ سعيد من شيوخ شباب الفكر الديني المتمرسين بل هي عندي من السهو الذي لا يستثنى منه إلا الله.

ومع ذلك فإني أعجب ممن يريد أن يناقش ابن تيمية بحسن نية وممن تنسب إليه دراية بالمنطق حتى لو اقتصرنا على المنطق القديم فضلا عن معاندة ابن تيمية في ما سعى إليه من تطويره أن يقول أقوالا من جنس ما ورد في مناقشة هذا النص[15]. وإليك هذه الأخطاء[16] التي هي متقدمة حتى

---

(14) هذا التصريح الظاهري بعدم اعتبارك لما توهمته أخطاء مبنية على سوء النية، قد يخالفه طريقة كلامك معنا واتهامك إيانا بأننا طريق إلى إثارة الحزازات وفتح مجال للحروب الطائفية وغير ذلك من البلايا!!، وأن ما نقوم به أشد خطرا على الأمة مما يقوم به الذين يتربصون بها من الأعداء المظهرين للعداوة!

والحقيقة لو أنك فعلا اعتبرته مجرد سهو لما سارعت إلى الردِّ بهذا الأسلوب، ولما بادرت إلى التهجم الصريح والقصد من النيل والتجريح. وكان ينبغي أن تبادر بإرسال رسالة في المنتدى مثلا منبها على تلك الأخطاء أو متسائلا توجيهها، إذن لأجبناك وبينا لك ما يكفينا وإياك كل هذا الكلام الطويل الذي اضطررتنا إليه. ولكان ذلك التصرف أقوم لنا ولك.

(15) عجبك هذا ما ينبغي إلا أن يكون منك أنت، كيف وقعت في هذه المغالطات والتسرعات، وما هي النفسية والانطباع المسبق الذي طغى على فؤادك حتى ألجأك إلى طريقة غير معتادة لك، والدخول في مجال تصرح دائما بأنك تحاول قدر المستطاع ألا تدخل فيه.

على العلاج المنطقي المتعلق بمستوى قواعد التأليف Syntax لكونها تقتصر على مستوى ترجمة معاني القول الطبيعي إلى الرموز المنطقية الصناعية التي تمكن من علاجها المنطقي والتي هي معين كل الأغاليط السوفسطائية (**لسلامة الصورة فيها عادة**):

الخطأ الأول: فابن تيمية لم يتكلم في المثال المذكور على الكمال المحض بل على الكمال الذي يخص أحد النوعين اللذين قسم إليهما الموجودات دون تعيين للكمال هل هو محض أو غير محض [17].

أقول: لقد بينا سابقًا ما المراد بالكمال المحض، وهو الكمال الخالي عن أي شائبة نقص.

وهذا الوصف أي (المحض) وصف عربيٌّ مبين، فإنهم يقولون: (مَحَضَ فلانًا مَحْضًا: سقاه لبنا خالصا لا ماء فيه، ومَحَضَ فلانًا النصحَ أو الودَّ: أخلصه إياه، والمحضُ هو كلُّ شيء خلَصَ حتَّى لا يشوبه شيء يخالطه)اهـ، ولا أدري لمَ استغرب الدكتور الفاضل من استعمالي لكلمة المحض هنا، فابن تيمية إنما يريد –على زعمه– الكمالَ المحضَ لكنه أخطأ في تعيينه، ولم يخالفنا في المفهوم بل في المصداق أيْ أيُّ شيء من الموجودات الخارجية أو الذهنية أو المقدرة هو الذي يصدق عليه أنه كمال محضٌ.

وقد نصَّ ابن تيمية على إرادته هذا المعنى –مع أنه غلط في تعيينه كمصداق خارجي–؛

---

(16) سيتبين لك وللقراء أن ما تزعمه أخطاء لنا إنما هو انعكاس ناتج عن سوء فهم منك لما قلنا، وبينا أصوله سابقا، ولعلَّ القارئ المحترم يكفيه ما بيناه سابقا في معرفة مدى الأغاليط التي ألجأت نفسَك إليها!

(17) ذكرنا لك أيها القارئ أن ابن تيمية إنما يريد الكمال المحض، ومعنى المحض كما قلنا هو الخالص من أي شائبة نقص، وهو الذي عبر عنه في بعض كلامه بالكمال المطلق. وبذلك يظهر أن أبا يعرب المرزوقي قد وهم حين أطلق علينا الحكم بالمغالطة والخطأ!

فقال مثلا في (درء التعارض): (ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلا أو شمولا كما قال تعالى: {ولله المثل الأعلى} (النحل: 60) مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفادة من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه)اهـ.

وقال أيضا: (ويقال: كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود.)اهـ.

وقال: (ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق فالخالق أحق له.)اهـ.

وقال: (إذ كل كمال لا نقصَ فيه ثبت للمخلوق فالخالق أولى به، لأن القديم الواجب الخالق أحق بالكمال المطلق من المحدث الممكن المخلوق) اهـ.

وقال أيضًا: (وكل كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى أحق به و أكمل فيه منه)اهـ.

فأنت ترى بعينك أن ما يريده ابن تيمية من هذه القاعدة إنما هو إثبات ما يزعم أنه كمال محض، أي غير مشوب بشائبة النقص، وهو ما عبَّر عنه أيضا بالكمال المطلق، فأيُّ ضرر لو قلنا إن ابن تيمية أطلق هذه القاعدة، ونحن لا نخالفه في صياغتها لكنا نخالفه في ضابط مصداق الكمال المطلق أو الكمال المحض!؟ ولكي نبين جهة مخالفتنا إياه شرحنا الفرق بين الكمال الإضافي والكمال المطلق.

ويبدو أن الكاتب قد تسرَّع مرة أخرى في هذا الأمر، فظنَّ لعدم معرفته التامة ما الذي يريده ابن تيمية ولعدم استيفائه استقراءَ كلام ابن تيمية أنا ألصقنا به كلمة المحض إلصاقًا، لعله –بناء على

إحسانه الظنَّ بنا- ظنَّ أنَّا نريد اتهام ابن تيمية بأنه يقول بوجود الكلي في الخارج أو أنه يعتقد أن وجود الله تعالى مطلق.

ويوجد أمر آخر لا بدَّ من التنبيه عليه، وهو أن قولنا في (تدعيم المنطق)، إن ابن تيمية يتكلم على مطلق الموجودات، فقولنا (مطلق الموجودات) هو تعبير آخر يراد به جميع الموجودات، ولذلك قلنا: إن مطلق الموجود يشمل أيضًا خالقَ العالم، الله جلَّ جلاله. وأخاف أن يكون منشأ وهم المرزوقي قد جاءه من سوء تمييزه لمعنى هذه العبارة أيضًا.

مفهوم الكمال وقاعدة (ما أمكن لله فقد وجب له)

ثم قال د. أبو يعرب: (**الخطأ الثاني: وابن تيمية لم يتكلم على الوجود بل على الموجودات التي قسمها قسمة مترددة بين الاثبات والنفي أعني القسمة الوحيدة المستغنية عن التعليل لبداهة أساسها أعني مبدأ التناقض: 1-ما يقبل الاتصاف بالكمال 2-ونقيضه ما لايقبل الاتصاف بالكمال. ثم عين الأمر فقابل بين الحي الذي اعتبره قابلا والجماد (=اللاحي) الذي اعتبره غير قابل (والقصد الكمالات التي ينسبها القرآن إلى الحي والتي يدور حولها الكلام في نفي الصفات وإثباتها حتى لا ننسى عالم القول: أو السياق المقالي**)).

أقول: هذا الخطأ الثاني المزعوم موجودٌ فقط في ذهن أبي يعرب المرزوقي، فنحن لم نقل إن ابن تيمية هو الذي تكلم عن الوجود[18]، بل إن مفهوم الوجود ورد في معرِض الكلام على توضيح القاعدة المذكورة وضبطها في نظرنا نحن، فلم ننسب لابن تيمية أنه تكلم على الوجود المحض.

ومع ذلك فمن المعلوم أن الإمام الأشعري، لما قال إن وجود كل شيء هو عين ذلك الشيء، فلم يفرق في الخارج بين وجوده وموجوديته، فإن نسبنا إليه في نصٍّ من النصوص أنه يتكلم على الوجود، فلا ضير في ذلك إذ الوجود والموجود عنده متساوقان، وهكذا ابن تيمية فإنه لا يقول

(18) مع أنه قد ورد في النسخة التي اعتمدنا عليها في نقل هذا الكلام عن ابن تيمية لفظ (الوجود) ولكنا لم نلتفت إليه، وتبين لنا بعد ذلك بسنوات أن هناك خطأ طباعيا في بعض النسخ.

بالوجود المطلق في الخارج، فإن قيل إنه يتكلم على الوجود فلا يستلزم ذلك مطلقًا نسبة القول بالوجود المطلق إليه، ولعل الدكتور توهم ذلك من قولنا في (تدعيم المنطق): (هذا الكلام إلى هذا الحد يمكن أن يقبل، لأنه يتكلم عن مطلق الموجود، ومعلوم بالبداهة أن الموصوف بالكمال أكمل من غير الموصوف بذلك، هذا الكلام لا يمكن أن يخالفه أحد)اهـ، فلعله توهم أن مطلق الموجود مساوية للوجود المطلق بنفس الطريقة التي توهم فيها مَنْ توهمَ أن عبارة: (أنا كلي) مساوية بنحو من الأنحاء لعبارة (كل أنا)**!** فلك أن تتعجب...

ولو تأمل الدكتور قليلاً لعرف تمامًا أن قولنا بعد ذلك (ومعلوم أن **الموصوف** بالكمال...الخ) يبين أنا إنما نتكلم هنا على **الموجود**، لأنا استعملنا **الموصوف**.

وكذلك لو تأمل قليلا في (تدعيم المنطق) لوجد أنا إنما نسبنا إلى ابن تيمية أنه تكلم على الموجودات فقلنا في ص37: (ولاحظ أن ابن تيمية في القضية المذكورة أعلاه، تكلم على الموجود، فبدأ كلامه بقوله: الموجودات نوعان، فجعل عنوان كلامه هو أصل الموجود، ومعلوم أن هذا الاسم يدخل فيه كل موجود...إلخ) اهـ، أبعد هذا كله يقال إنني نسبت إلى ابن تيمية أنه يتكلم على الوجود، فضلا عن نسبتي إليه أنه تكلم على الوجود المطلق أو أنه قائل به**!!**

ثم قال د. أبو يعرب: (**الخطأ الثالث: وتعيين القبول للكمالات في الرب يضمر عدم الوقوع في الخطأين السابقين لذلك لم ينتبه إليه المناقش[19]: فالرب أحد عناصر مجموعة هي نوع الموجود الحي الذي يقبل الكمالات.**

وكل كمال نسبه الله إلى نفسه في القرآن الكريم يفترض أنه له لكونه الحي القيوم.

---

(19) قوله هذا غلط كما تبين لك، فقد أظهرنا بما سبق من كلام، أنا لم ننسب إلى ابن تيمية إلا ما قاله.

الخطأ الرابع: وابن تيمية لا يريد أن يثبت بالعقل ما يتصف به الله فعلا فذلك مستحيل عنده[20] وإلا لكان من القائلين بضرورة علم الكلام بل هو يريد أن يثبت إمكان ذلك عقلا ليرد على نفاة إمكانه علة لإثبات التعطيل. فلا يكون الكلام في هذه الحالة إلا كلاما سلبيا لبيان الإمكان أو عدم الامتناع لا غير).

أقول: هذه العبارة كعبارة الوهابية الذين يصفهم الدكتور المرزوقي أنهم لم يفهموا حقيقة التجديد الذي حققه ابن تيمية، بل حصروه في زاوية ضيقة حتى كانوا سببًا في عدم القدرة على استثمار ثورته التي بدأها ولم يتمكن من إنجازها.

فحاصل ما يقول أبو يعرب هنا: إن ابن تيمية لم يكن همه في الكلام على صفات الله تعالى أن يثبت هذه الكمالات عقلاً، بل كان همه مجرَّد أن ينفي ما يزعمه المخالفون من عدم إمكان ذلك، فالمخالف مثلاً، يقول: إنه لا يجوز نسبة الحركة والحد وقيام الحوادث إلى ذات الله تعالى، فيزعم المرزوقي أن ابن تيمية لم يكن يريد إثبات قيام الحوادث بالذات، ولا إثبات الحد ولا إثبات الحركة...الخ، لأنه لو أراد ذلك فهذا يجعله متكلمًا مثل المخالفين له، وكيف يكون كذلك وهو أرقى منزلة من الكلام والفلسفة –عند أبي يعرب–، بل غاية ما يريده ابن تيمية –كما يفهمه أبو يعرب– إنما هو إثبات إمكان الصفات التي يقول هو بها.

وقد كرَّرَ د. المرزوقي هذا المفهوم مرة أخرى في بعض هوامشه على هذه المقالة فقال: (وكمالات الله التي يريد ابن تيميه أن يثبت إمكانها العقلي لاغير دفعا لنفيه من المعطلة – لأن إثبات وجودها نصي ولا يحتاج إلى دليل –هي كمالات الحي وبالتدقيق الحي القيوم)اهـ.

---

(20) انظر إليه كيف ينسب إلى ابن تيمية أنه يستحيل عنده أن يثبت صفات الله تعالى بالعقل، وإلا لكان ابن تيمية من المتكلمين!! تابع معنا لتتعجب أكثر من كلامه هذا بعد قليل.

وسوف يتبين للقارئ الكريم أنه يعارض ابنَ تيمية في هذا الأمر، ولكنه لا يعلم ذلك.

هذا هو حاصل ما زعمه أبو يعرب في هذه النقطة التي سماها خطأً رابعًا، وسوف يتبين لكم أنه خطأه ما بعد العاشر.

أولاً: لقد غفل –بل لم يكن يعرف– أبو يعرب المرزوقي عن قاعدة في صفات الله تعالى الوجودية، حاصلها (أن ما أمكن له فقد وجب له)، يعني يكفي لإثبات وجوب الصفة لله تعالى، أن تثبت إمكانها، لأنه لو أثبتَّ إمكانها ولم تثبت وجودها بالفعل دائمًا أو بالضرورة، فقد قلت بخلو الذات عن هذا الكمال، لأن أي صفة يمكن إثباتها لله تعالى فهي يجب أن تكون كمالا له، فإن لم تثبت بالفعل له فقد خلا عن بعض كمالاته الممكنة له، ولعلَّ المرزوقي لم يعلم أصلاً بهذه القاعدة، لأنه لو كان يعلم بها، فمع زعمه أن ابن تيمية إنما أراد مجرد إثبات الإمكان، فذلك يجعله يستلزم بالضرورة الاعتراف بأن ابن تيمية أراد أيضا إثبات الثبوت بالفعل بل بالضرورة.

ولقد نصَّ ابن تيمية على هذه القاعدة في العديد من المواضع نذكر بعضا منها هنا ليتنبه الدكتور المرزوقي مما هو فيه.

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: (ولأنّ كلّ كمال ثبت للمخلوق فإنّما هو من الخالق وما جاز اتّصافه به من الكمال وجب له فإنّه لو لم يجب له لكان إمّا ممتنعا وهو محال بخلاف الفرض وإمّا ممكنا فيتوقّف ثبوته له على غيره والرّبّ لا يحتاج في ثبوت كماله إلى غيره فإنّ معطي الكمال أحقّ بالكمال فيلزم أن يكون غيره أكمل منه لو كان غيره معطيا له الكمال وهذا ممتنع) اهـ.

وقال في جامع الرسائل: (وأما الرب تعالى إذا قيل لم يزل متكلمًا إذا شاء ولم يزل فاعلاً، لم يكن دوام كونه متكلمًا بمشيئته وقدرته ودوام كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته ممتنعًا، بل هذا هو الواجب لأن الكلام صفة كمال لا نقص فيه، فالرب تعالى أحق أن يتصف به من كل موصوف بالكلام، إذ كل كمال يثبت للمخلوق فالحق أولى به، لأن القديم الواجب الخالق أحق بالكمال من المحدث الممكن

المخلوق، ولأن كل كمال يثبت للمخلوق فإنما هو من الخالق وما جاز اتصافه به من الكمال وجب له) اهـ.

وقال في الرسالة الأكملية: (ثم يقال: هذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص فيه للممكن الوجود ممكنًا له وإما أن لا يكون. والثاني ممتنع؛ لأن هذا ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن؛ فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والأحرى؛ فإن كلاهما موجود. والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه. فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكنًا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى؛ لأن ما كان ممكنًا لما هو في وجوده ناقص فلأن يمكن لما هو في وجوده أكمل منه بطريق الأولى لا سيما وذلك أفضل من كل وجهٍ فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجهٍ بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجهٍ بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل أحق به؛ فلأن يثبت للفاضل بطريق الأولى. ولأن ذلك الكمال إنما استفاده المخلوق من الخالق والذي جعل غيره كاملاً هو أحق بالكمال منه؛ فالذي جعل غيره قادرًا أولى بالقدرة والذي علم غيره أولى بالعلم والذي أحيا غيره أولى بالحياة. والفلاسفة توافق على هذا ويقولون: كل كمالٍ للمعلول فهو من آثار العلة والعلة أولى به. وإذا ثبت إمكان ذلك له؛ فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فإنه واجب له لا يتوقف على غيره فإنه لو توقف على غيره لم يكن موجودًا له إلا بذلك الغير... إلخ) اهـ.

وقال ابن تيمية في الصفدية: (فثبت بهاتين المقدمتين أن كل كمال لا نقص فيه ممكن للوجود فهو ممكن له وثبت أنه لا يتوقف ثبوت ذلك له على غيره فحينئذ يلزم ثبوت ذلك الكمال له ولزومه إياه لأنه إذا حصل المقتضى التام الذي لا يتوقف اقتضاؤه على شيء لزم ثبوت مقتضاه والعلة التامة يلزمها معلولها فإذا كان الواجب التام يلزمه موجبه فهو سبحانه وحده الموجب لكمال نفسه المقتضي لذلك فيلزم أن يكون الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه ثابتا له لازما دائما وهو المقصود،

وإثبات صفاته اللازمة له بطريق الإيجاب الذاتي هو الحق دون إثبات مخلوقاته وحينئذ فيكون طريقة الوجوب وغيرها من الطرق العقلية دلت على إثبات صفات الكمال له ونفى النقائص عنه.)اهـ

ووصف ابنُ تيمية هذه الأمور بأنها فوائد جليلة فراجعه، ثم تأمل في مخالفة الدكتور له في هذه الفوائد الجليلة! وازدَدْ تعجبًا ما شئتَ!

وتنبه إلى أنه يصرح هنا بأن اتباع طريقة الإيجاب الذاتي وغيرها من الطرق العقلية لإثبات صفات الله تعالى طريقة صحيحة.

وأعتقد أن ما أوردنا من كلام ابن تيمية يكفي للبرهان على أنه كان يريد إثبات الصفات لله تعالى بالعقل لا بمجرد السمع كما يتوهم أبو يعرب المرزوقي، والغريب أن تغيب هذه الفكرة عن ذهنه، **ولا يمكن ذلك إلا إذا لم يكن قارئًا جيِّدًا لابن تيمية!** أو مندفعًا إلى الدفاع عنه بناء على حسن الظنِّ به بل بنفسه.

فابنُ تيمية إذن يريد إثبات الصفات بالعقل، ولا يقصد من كتبه مجرد معارضة النافين لها، بل مجرد إثبات الإمكان بالمعنى الأعمِّ –عنده– كاف لإثباتها على سبيل الوجوب.

وهو يصرح في النصِّ الأخير تصريحًا بأنَّ أحد طرق إثبات الصفات لله تعالى هي طريقة الوجوب العقلية، وهذا خلافا لأبي يعرب المرزوقي الذي قال: (وابن تيمية لا يريد أن يثبت بالعقل ما يتصف به الله فعلا فذلك مستحيل عنده وإلا لكان من القائلين بضرورة علم الكلام.) اهـ. فانظر إلى هذا التناقض الصارخ بين ما يقوله ابن تيمية عن نفسه، وبين ما ينسبه أبو يعرب المرزوقي إليه.

ومن يتأمل في كلامه يعرف تمامًا أنه لم يدرس فكر ابن تيمية حقَّ الدراسة ولم يتعمق فيه كفاية، فكيف يجيز لنفسه أن يكون متابعًا له ومدافعًا عنه! ونحن لم نكن نتوقع أن يكون كلام الدكتور الفاضل أبي يعرب المرزوقي بهذا المستوى فعلاً، فقد كانت عندنا له صورة أعلى من ذلك.

وعلى كل حال فقد تبين للقارئ الكريم أن ما زعم أنه خطأ منا فهو في الحقيقة منسوب إليه، فقد أخطأ علينا بنسبة ما لا نقول به، وأخطأ على ابن تيمية حين نسب إليه ما لا يقول به.

د. المرزوقي واختلاط مقولة الكمال عنده

ثم قال د. أبو يعرب: (الخطأ الخامس: وأخيرًا فابن تيمية لا يحتاج إلى إثبات الصفات فالنص كفيل بإثباتها وإنما هو يسعى إلى دحض نفيها العقلي بحجة عدم إمكانها على ما وردت عليه في النص وحاجتها إلى التأويل ومن ثم الاقتصار على بيان إمكانها عقلا وهو كاف في الرد على دعاوى المعطلين[21].

لذلك فكل التهويل التالي لا معنى له[22]: (**فمعلومٌ أن الوجود هو عبارة عن مفهوم ذهني، وهذا المفهوم لا يساوي الموجود، إلا عند من يقول بأن الوجود هو عين الموجود، وحتى هذا، فإنه لا يمنع أن يطلق الوجود على المعنى الإضافي أو الاعتباري المقول على كثيرين بالتواطؤ. وعلى ذلك فإن كل ما حكم العقل بأنه كمال لأصل الوجود، فيلزم أن كل ما اتصف به من الموجودات أكمل مما لم**

---

(21) ما يزعمه فيما سماه خطأ خامسًا إنما هو تكرار لما قاله سابقًا وقد تبين لنا أنه هو المخطئ فيه، وما ذكرناه كافٍ للبيان.

(22) بخصوص هذه العبارة فأعتقد أنه قد أصبح الأمر واضحا فيها للقارئ الكريم والكاتب أبي يعرب المرزوقي، وما مرادنا بها، فلم نقصد بها مجرد التهويل ولا مغالطة ابن تيمية ولا غير ذلك من المقاصد التي لا يليق نسبتها إلينا، ولو كان الدكتور أبو يعرب مجرد تيمي مغلق العينين لما جردنا قلما لنكتب ردًّا عليه، ولا خصصنا زمانا لنناقش ما آل إليه، فإن افتراءات التيمية والوهابية علينا وزعمهم أنا إنما ننسب إلى ابن تيمية ما لم يقله انتشرت وعرفت حتى لم يعد لها قيمة وظهر كذب هذه الافتراءات الصادرة بحقنا، وظهر للمهتم عجز هذه الطائفة عن أن تدافع عن شيخ إسلامهم ابن تيمية.

يتصف به. ولكن هذا لا يلزم إذا حكم العقل أن الأمر المعين إنما هو كمال لموجود بعينه أو لجنس أو نوع من الموجودات).

كلام الأستاذ سعيد هذا لا يكون ذا معنى إلا لسهو حال دونه والانتباه إلى الأخطاء الخمسة السابقة أو بصورة أدق لتقويله ابن تيمية ما لم يقله[23] في عبارته الواضحة وضوح الشمس في القيلولة لمن يطلب الحق وقبلته وجه الله. والدليل القاطع هو المثال المضروب أدناه: ((**مثال الأستاذ سعيد= الزواج لجنس الإنسان أكمل من عدم الزواج (ما قاله ابن تيمية= الاتصاف بالصفات الكمالية لجنس الحي أكمل من عدم الاتصاف بها). فالزواج هو كمال لا لأصل الوجود، بل هو كمال لوجود الإنسان (والاتصاف بالكمال ليس لأصل الوجود بل هو للحي القيوم). وحينذاك لا يجوز أن يقال، إذا كان الزواج كمالا، فكل ما ليس بمتزوج أنقص من المتزوج! لأن هذا القول هو عبارة عن مغالطة، لأنك بهذا تكون قد استندت إلى الخاص لتحكم على العام. والمقصود بالخاص هنا ما يصدق على البعض، فما يصدق على البعض ولا يصدق على كثيرين، لا يجوز الحكم به على الكثيرين (=وذلك ما فعل ابن تيمية لو لم تقوله ما لم يقل). فتأمل (=وهذه الأخطاء الخمسة هي التي يوصل إليها التأمل[24]))**.

---

(23) قد تبين أن هذه تهمة عارية عن الصدق، فهي إلى الكذب (أي عدم المطابقة لعدم وجود الدليل عليها بل مع وجود الدليل على بطلانها) أقرب، وتبين أن كل ما نسبناه إلى ابن تيمية فقد قال به، وأن ما نسبه أبو يعرب المرزوقي إلى ابن تيمية فإن ابن تيمية لم يقل به، فيا للهول ويا لغرابة ما يحصل هنا!!

(24) لقد تبين لنا يا أيها الدكتور الفاضل أن تأملك ليس بتأمل أصلاً، بل هو مجرد اندفاع وتسرع، وظهر لكل من له عقل ولبٌّ أن ما زعمته سابقا ليس له أدنى ثبوت. فتأمل وأعد التأمل.

إن الكمالات التي يتكلم عليها إبن تيمية ليست لأصل الوجود بل للموجود الحي[25] **(مثل الزواج للإنسان)** وهو لم يقل من ليس بسميع بصورة مرسلة ليس بكامل بل قال الحي الذي لا يسمع ناقص ومن ثم فهو ليس بكامل والحي القيوم يكون ناقصًا، لو كان أصم فلا يكون كاملا).

أقول تعليقًا على فقرته الأخيرة هذه:

حسنًا: لو قلنا (من ليس بسميع فهو ناقص) فهذه عبارة صحيحة، لأن نقصه على الأقل متحقق لأنه لم يتصف بالسمع الذي هو صفة كمال، وهذا صحيح سواء كان قابلاً للاتصاف بها أو لم يكن قابلاً للاتصاف بها، فالحي السميع أكمل من غير الحي وبالتالي غير السميع، ولا يصحُّ القول بعدم جواز نسبة النقص إلى غير الحي وغير السميع، بحجة أنه يفتقد أصل مصحح الاتصاف بالسمع وهو الحياة، لأنا نقول: إذن هو غير متصف بالكمال لسببين الأول كونه غير حيٍّ والثاني كونه غير سميع.

ولا أدري لم قال المرزوقي إن ابن تيمية لم يقل: (من ليس بسميع بصورة مرسلة ليس بكامل، بل قال الحي الذي لا يسمع ناقص ومن ثم فهو ليس بكامل)، فهل يعني ذلك أن المرزوقي يريد أن من لم يكن متصفا بالحياة فلا يجوز وصفه بالنقص في مستوى الكمال (=الوجود) بسبب أنه غير متصف بالصفة التي تصحح الاتصاف بالسمع (=الحياة)، إنه إن قال بذلك فلا شك في ابتعاده عن الصواب. وهذا بغض النظر إن كان ابن تيمية قد قال بذلك أو لم يقل به**!**

---

(25) أظنُّ أن مرادنا بالكمال لأصل الوجود والكمال للموجود المعين، قد اتضح، وظهر بذلك كم هو مدى الابتعاد الذي وقع فيه الدكتور عن بيان قصدنا، وكم هو الظلم الذي ألحقه بنا في نسبة ما لم نقله إلينا، بل في نسبة ما لم يقله ابن تيمية إليه.

فلا أحد من المسلمين ولا العقلاء الفاهمين لما يقولون يمكنه أن يزعم أن الله تعالى ليس أكمل من مخلوقاته، بل الجميع يؤكد أن الله تعالى كذلك، حتى ابن تيمية، ومن زعم غير ذلك فقد خرج من أصل الإسلام، ما دام كذلك فإنه يقال أيضًا: إن الله تعالى كامل في ذاته، وهو قطعًا أكمل من مخلوقاته، وهذه الأكملية تستدعي وجود مفهوم أعمَّ من الكمال بحيث يصح التفاوت فيه بين اثنين. ولو انتبه الكاتب إلى ذلك القدر، لظهر له بوضوح لم قلنا بالكمال لأصل الوجود، أي بالكمال بملاحظة الوجود، ولم نشترط لتصحيح القول بمقولة الكمال بملاحظة موجود معين (ذي ماهية وحقيقة معينة، كالإنسان، والملاك، والجنِّ).

وقد ذكر د. المرزوقي هذا المعنى مرة أخرى في بعض هوامشه، فقال: (ذلك أن الكمال المحض يعمها جميعا: لكل منها كماله المحض الذي هو تمام حقيقته أو طبيعته من حيث هو ذاك الموجود. ولذلك فابن تيمية لا يتكلم عليه مرسلا بل عليه بعد أن يتخصص: كمال الإنسان المحض هو عين وجوده أعني العاقلية التي تكتمل بها حيوانيته.)اهـ.

وهذا يدلُّ على ما ترى على أن المرزوقي لا يعترف بمقوله الكمال إلا من جهة نسبية، فهو لا يفهم من الكمال إلا كمالاً بالنظر للشخص أو النوع المنظور فيه، ككمال الإنسان، أو كمال الأسد، أو كمال الحجر، يعني إنه يرفض وجود مفهوم للكمال تشترك فيه جميع هذه الكمالات الخاصة بحيث يعمها ويصدق عليها وعلى غيرها. وهذا الموقف الخطير يستلزم منه ألا يصحح قول من يقول إن الله تعالى أكمل من سائر المخلوقات! بل ينبغي له أن يقول إن كمال الله تعالى ثابت له بالنظر لكونه إلهًا، ولكنه لا يستطيع أن يقارن بعقله بين كمال الله تعالى وكمال أي موجود من الموجودات الحادثة، وهذا المعنى يرفضه ابن تيمية نفسه كما هو ظاهر.

نعم يصحُّ أن يرتفع بعض أفراد المخلوقات إلى منتهى الكمالات الممكنة له بحسب نوعه، فيكون أكمل على الأقل من غيره من الأفراد التي تنتمي إلى النوع نفسه، وهذا يحقق التفاضل بينها،

فنقول هذا الفرد أكمل من غيره من الأفراد التي تنتمي إلى النوع نفسه، فسيدنا محمد مثلا هو أفضل البشر على الإطلاق، وهذا صحيح، ولا أعتقد أن د. المرزوقي يخالفه.

ولكنا نقول أيضًا: إن هناك مجالاً للتفاضل بين نوع ونوع من أنواع الموجودات، فنقول: جنس البشر أفضل من جنس الجمادات، أو من جنس النباتات، بمعنى أن الكمالات الوجودية المحضة التي حازها نوع الإنسان أشد وأكثر من تلك التي حازتها رتبة الجمادات.

وبناء على هذا الفهم فيمكن القول أيضًا إن هناك تفاوتًا في درجة الكمال بين وجود الله تعالى، وبين وجود المخلوقات، ومعنى ذلك أن درجة الكمال الثابتة لله تعالى أعلى بصورة لا تقارن بدرجة الكمال الثابتة للبشر بحيث إنه لا يوجد جنس مشترك يجمعهما؛ لاختلاف الحقائق الخارجية، مع اشتراك الإطلاقات اللفظية في بعض الجهات.

وربما يمنع أبو يعرب المرزوقي بناء على موقفه أن يقول قائل: إن سيدنا محمدًا أفضل المخلوقات جميعًا، بل هذا لازم له لزومًا لا يمكنه الانفكاك منه.

وهذا القدر من الاشتراك في أصل الكمال هو الذي أردناه بقولنا الكمال المحض أو الكمال بالنظر لأصل الوجود، تلك العبارة التي لم يفهمها على وجهها د. المرزوقي.

ثم قال د. أبو يعرب: (ثم إن ابن تيمية لا يمكن أن يتكلم على الكمال لأصل الوجود بل تكلم على كمال ذات حية هي الله لأن الله ليس أصلا للوجود وإلا لكان أصل وجود ذاته فيتقدم الأصل على المأصول وصدور المأصول عن الأصل).

أقول: قد ظهر لك أيها القارئ أن كل هذا الكلام مبنيٌّ على عدم الفهم لما ذكرناه ليس إلا، ويبدو لي أن الدكتور المرزوقي لم يفهم تمامًا ما أردناه من قولنا بالكمال بالنظر لأصل الوجود، والكمال الذي لأصل الموجود، يعني الكمال المحض والكمال الإضافي، أي الكمال المنزه عن شائبة نقص وغير المستلزم لأي وجه عدمي منسوب للذات الإلهية، والكمال الذي يستلزم ذلك.

وقد أظهرنا هذا المعنى غير مرة، ولولا أن الدكتور المعترض يكرر من اعتماده على عدم تمييزه لهذا المعنى في إلزامنا بما لا يلزمنا، لما كررنا الكلام فيه لوضوحه.

وهو قد توهم أن المراد بأصل الوجود أي الذي ينبعث عنه الوجود كما ينبعث الشعاع من الشمس، وهذا فهم غريب عجيب، لم يخطر لنا على بال ولم نمارسه بحال، ولم يكن من المفترض أن يخطر على بال الدكتور الكاتب، لأنا مثَّلنا لِـما أردْنا بالمثال الذي وضَّحناه سابقا، ومجرد المثال كاف لتوضيح المقال، مع أن كلامنا واضح بدون المثال! ولا نريد أن نكثر من الكلام بعد ما قلنا! ونترك الاستغراب للقارئ كما يشاء...!

استعراضات لفظية!

ومقولة الاشتراك اللفظي!

ثم قال د. أبو يعرب: (ابن تيمية لا يقول بـ(**الكاوزا سوي**) أو الذات التي هي المعلولة لذاتها فهل يكون الأستاذ ممن يقول بها ومن ثم بوحدة الوجود؟ إنما الله هو الحي القيوم غير المخلوق الذي خلق الموجودات المخلوقة.

وحاصل القول ومجمله حتى لا نطيل الكلام في ما لا معنى له وحتى نمر بسرعة إلى المقصود من هذه المحاولة أن ما قاله ابن تيمية يقبل التلخيص في جملة واحدة: **الله من حيث هو الحي القيوم له كل الكمالات التي ينسبها إلى نفسه والتي هي ذاتية للحي الخالق من حيث هو حي خالق دون أن تكون من جنس ما يتصف به الحي المخلوق علما بأن ذات الله لا تتقاسم الوجود مع ذات المخلوقات إلا بالاسم: فهو الواجد بالمعنيين أي أصل الجود والوجود المخلوق وواهبهما وهي الموجودة أي الفقيرة إليه فيهما**).

أقول تعليقًا:

أولاً: ليس من المستحسن هنا أن تدخل أيها الدكتور الفاضل كلمة أو مصطلحا بلغة غير عربية، وكأنك لا يمكنك أن توضح المعنى إلا بلغة أجنبية، مع أن المعنى المراد موجود ومستعمل بكثرة في اللغة العربية، وتوجد مصطلحات وتعبيرات له شائعة بين المتكلمين والفلاسفة.

ولكن نقول للقراء –توضيحا– إن الكلمة التي عبر عنها الكاتب بالكاوزا تعني علة أو سبب، وتكتب باللغة الإيطالية هكذا Causa وتعريفها بإضافة أداة التعريف هكذا La causa وتطلق على معنى السبب أو الباعث أو الداعي، ويقولون عن الله تعالى Dio e la causa prima

يعني الله هو العلة الأولى، وأما سوى sua فهو ضمير الجر للغائب يستعمل للملكية أو النسبة possessivo di terza persona وهو بصيغة المؤنث لأن كلمة causa يعتبرونها باللغة الإيطالية مؤنثة لانتهائها بالحرف a، أما الضمير بصيغة المذكر فيكتب هكذا suo. فيصير حاصل العبارة la causa sua. وكلمة la هي حرف تعريف عندهم.

أرجو أن أكون قد أصبت فيما قلته يا دكتور، فأنا قد نسيت كثيرا مما كنت أعرفه من اللغة الإيطالية.

ويمكن أن يكون لفظها بالفرنسية قريبا مما ذكرناه، لأن كلا من الفرنسية والإيطالية أصلهما من اللغة اللاتينية، مع أن الإيطالية أقرب إلى اللاتينية من الفرنسية كما هو معلوم.

مع العلم أننا يجب أن نتحاشى إطلاق لفظ العلة على الله تعالى كما هو معلوم، ولكن ما ضربناه إنما هو مثال.

أما بخصوص المعنى، فأعلمك أيها الدكتور الفاضل أن القائلين بوحدة الوجود لا يقولون بالكاوزا سوى على حسب لكنتك، ولا يقولون بالذات المعلولة لنفسها، بل يقولون بالمظاهر المعلولة عن الذات أو تجلي الذات بأحكام الممكنات، ولا علاقة لهذا بالذات المعلولة لنفسها. وهل نستطيع أن نفهم من كلامك أنك تعتقد أن القائلين بوحدة الوجود يقولون أن ذات الله تعالى معلولة لنفسها؟ إنك إن قلتَ بذلك فيحسن بك أن تراجع معلوماتك لكي تصح إلزاماتك.

أما عن تساؤلك: هل أقول بوحدة الوجود أو لا؟ فالجواب: اطمئن أنا لا أقول بوحدة الوجود.

وأنا في الحقيقة لا أجد طريقة لفهم حقيقة كلامه إلا أن يكون قد ظنَّ أن المراد من قول أصل الوجود أنه علة الوجود، بل هذا هو الظاهر من كلامه، وإلا فلماذا أدخل الكاوزا سوى؟! ولم نفى عن ابن تيمية أن يكون قائلاً بالذات المعلولة لنفسها! والحقيقة أنني احترت في الطريقة التي يفهم بها

هذا الدكتور الفاضل كلامي، مع وضوحه، وها نحن نرى مرة بعد أخرى أفهامًا غريبة تصدر منه، بصورة غير صحيحة ودون ارتكازها على قواعد راسخة.

ثانيًا: فليتأمل الإخوة الفضلاء كيف يقرر الدكتور أبو يعرب المرزوقي عقيدة ابن تيمية**!** هل أنت متأكد أن ابن تيمية يقول فعلاً بأنه لا اشتراك بين الله تعالى وبين مخلوقاته إلا بالاسم، أما الحقائق فهي مختلفة تمامًا على حد تعبيرك؟ صدقني إن كل من قرأ ابن تيمية وفهمه فهمًا صحيحًا لن يتجرأ على أن يطلق هذا التصريح بالصورة الجازمة التي قلتها، وأنا أنصحك بإعادة قراءة كتب ابن تيمية، أو بإعادة قراءة الجانب الذي لم تهتم به من عقيدة ابن تيمية، وقراءة ما لم تقرأه منها، فيبدو أن الجانب المنهجي والعقليات المجردة وأسس المعرفة والعلم قد شغلتك عن متابعة حقيقة ما يعتقده هذا الرجل، ويبدو أن مجرد ملاحظتك لمخالفة ابن تيمية للمنطق القديم وميله نحو ما يدعى بالمنطق الاسمي الآن قد جعلتك تعكس جميع ما تعتقد أنه الحق في نفسك على ابن تيمية وتلصقه به إلصاقًا، وما هذا إلا إحسان لظنك به، وتنزيهًا منك له عن أن يكون قد قال بما لا تراه صحيحًا.

أيها الدكتور الكاتب: إن ابن تيمية يقول إن هناك مشابهة ضرورية في الحقائق بين الله تعالى وبين العالم المخلوق، ولذلك فهو يجهد نفسه في كل كتبه لإثبات كون الله تعالى محدودًا في ذاته، مماسا للعرش، تحلُّ فيه الحوادث والأفعال، بإرادته وقدرته، وأن غضبه هو أمر حادث تمامًا قائم بذات الله تعالى، وكذلك ضحكه وفرحه، وأما الحركة التي ينسبها ابن تيمية لله تعالى فليست مخالفة لحقيقة الحركة التي تراها لأي جسم ينتقل من مكان إلى مكان، أترى حدَّ غرفتك التي تعيش فيها، أو جامعتك التي ترتادها، هل تعقل معنى الحدِّ إذا نسبناه إلى الجامعة أو إلى منزلك أو إلى بلدك التي تعيش فيها، إن هذا الحد وهو نهاية وجود الجامعة وكينونتها وتحققها في الخارج، وهو لازم عن التحيز المحدود، هو عينه الذي يثبته ابن تيمية لله تعالى عندما يقول إن له حدًا. ولا نريد أن نفصل

لك هنا في عقيدة ابن تيمية، لأنا هنا نحسن الظنَّ بك لما يظهر لنا أنك إنما تدافع عنه إحسانًا للظن به أن يقول بالتشبيه والتجسيم الصريح، ولذلك فأنت تنسب إليه ما ألف ابن تيمية كتبا لردِّه ونقضه.

وهذا الجانب من جوانب عقيدة ابن تيمية هو الذي لأجله نسب إليه العديد من العلماء القولَ بالتشبيه، ولم تقتصر هذه النسبة علينا نحن، ولعلك لم تتفرغ أو لم تجد وقتًا كافيًا للخوض في هذه المباحث!

والحقيقة أن الاشتراك بمجرد الأسماء في الذاتيات أو الأمور الوجودية هو ما يقول به الأشاعرة، ولذلك فإنهم أثبتوا أن حقيقة قدرة الله تعالى غير حقيقة قدرة البشر، وحقيقة علمه غير حقيقة علم البشر، وحقيقة وجوده غير حقيقة وجود البشر، ولذلك فقد نفوا عن الله تعالى التحيز والتركيب والحركة والحدَّ وقيام الحوادث في ذاته، وكل هذه الأمور أثبتها ابن تيمية، بل إن كل قيامه على العلماء ومخالفته لهم إنما يدفعه إلى ذلك هذه الجهة. ولعل ذلك كان سببًا عظيمًا في عدم إنجاز ثورته العظيمة التي تتمنى أيها الدكتور أن لو كان أنجزها، فحقيقة الوجود الواجب عند الأشاعرة غير حقيقة الوجود الممكن، وأما التعبير عن الحقيقتين بالأسماء الواحدة (المشتركة بينهما) فلا يستلزم الاتحاد في الحقائق الخارجية ولذلك قالوا ونقول بالاشتراك اللفظي. ولكنك تنسب ذلك كله لابن تيمية، ونتمنى حقا لو تستطيع إثبات ذلك. ولكنك لن تستطيع، فسوف تجد العديد من النصوص عنده تبطل مرادَك، ويكفي أنه أثبت لله تعالى بعض لوازم الأجسام التي ذكرناها.

د. المرزوقي: التشبيه والتجسيم!

ثم قال د. أبو يعرب: (ذلك أن حجته الأساسية ضد نفاة الصفات التي يتصورونها تجسيما أبسط من كل بسيط يتوقعه الإنسان وهو ما أورد هذه الأدلة إلا لإفحام المتعاقلين. فهو يبين أن من ينفي ما يثبته القرآن لله من الصفات أو الافعال بدعوى أنها تؤدي إلى التشبيه يصح على ما يثبته من الصفات أو الأفعال المزعومة عقلانية أو روحية: **كلا النوعين يؤدي إلى التشبيه إذا ظن من جنس ما عند الإنسان عقلا كان أو يدا أو سمعا أو بصرا أو نزولا أو صعودا أو عروجا إلخ**.... فكما أن صفات الله غير المجسمة لا يليق بها اعتبارها من جنس صفات الإنسان فكذلك الشأن بالنسبة إلى الصفات التي تظن مجسمة. لذلك فهي غيرها ومن ثم فهي منزهة عن التشبيه. وكما لا تماثل بين صفاتنا العقلية وما وصف الله به نفسه مما يشترك معها في الاسم من صفات الإنسان فكذلك صفاته التي تبدو جسمانية لا تماثل صفاتنا الجسمانية إلا بالمشاركة في الاسم.

فإذا نسبنا العلم والعقل والإرادة والقدرة إلى الله فنحن ننسبها إليه مع الجزم بأنها مختلفة تمام الاختلاف عن سمياتها الإنسانية لأن الله ليس كمثله شيء. ونفس الأمر يقال عن اليد والغضب والمكر إلخ.. والحركة والنقلة نزولا وصعودا إلخ... وكل الإشكال جاء من موقف الكلام المسيحي والفلسفة اليونانية اللذين كانا يحطان من شأن الجسم قبالة الروح. أما لو أخذنا الجسم من دون التحقير الذي ألصق به فإننا يمكن أن نتصور جسما لا كالاجسام الدنيوية مثل تصورنا عقلا لا كالعقول الدنيوية).

أقول:

أولاً: كل هذا الكلام لا يشكل وصفًا حقيقيًا مطلقًا لاعتقاد ابن تيمية، بل هو مجرد ما –ربما– تعتقده أنت وتجزم بصحته ولا تتصور أن ابن تيمية يخالفه، فأنت –ربما– تنسبه إليه من هذا

الباب، وهذا هو المسمَّى بإحسان الظنِّ، ولأنَّ كلامك لم يشتمل على حجة مطلقا في هذا الباب بل مجرد دعوى، فقد عارضناها بدعوى تقابلها، وأحلناك إلى دراستنا التي أنجزناها بحمد الله تعالى منذ أكثر من عشر سنين.فارجع إليها.

أما موضوع الاشتراك في الأسماء وعدم الاشتراك فيه، فقد شرحناه وبينا حقيقة دعوى ابن تيمية في جهات عديدة منه في كتابنا (نقض العقيدة التدمرية) فارجع إليه، قبل أن تصرَّ على دعواك!

ثانيًا: كلامك يعني أن المشكلة أصلاً جاءتنا من المسيحيين الذين كانوا يحطون من قيمة الجسم، وإلا لأمكننا أن نتصور جسمًا لا كالأجسام! هذا كلام غريب آخر صادر من أستاذ الفلسفة! هل أنت فعلا تعتقد بهذا الأمر، أم تقوله لمجرد معارضة من ينفي الجسمية؟ كما تزعم أن ابن تيمية كان يعارض حجج النفاة فقط لمجرد المعارضة لنفي استحالة ما يقول به معارضوهم؟

الحقيقة أنني مستغرب جدًّا مما يصدر منك من تصريحات.

حسنًا هل تتصور فعلاً أن كل هذه النزاعات الهائلة التي حصلت بين نفاة الجسمية وبين مثبتيها كان أصلها من المسيحية واليونانية؟ هل تعني فعلاً أن نفاة الجسمية كانوا آخذين من اليونان والمسيحية هذا النفي؟ فمن أين أخذ مثبتو الجسمية لله تعالى هل أخذوها من اليهود والثقافة الوثنية؟

هل تعتقد أيها الدكتور الفاضل أنك بهذا التخريج الساذج فعلاً تستطيع حلَّ هذه الإشكالية العميقة...

ومن قال لك إننا نتصور الله تعالى عقلاً حتى تعارضنا به، فتقول: (لو أخذنا الجسم من دون التحقير الذي ألصق به فإننا يمكن أن نتصور جسما لا كالاجسام الدنيوية مثل تصورنا عقلا لا كالعقول الدنيوية.)اهـ.

الحقيقة أنني في اندهاش مستمر مما أقرأه لك، فأنت الآن تمارس دور المخرِّج لعقيدة المجسمة، وفي الوقت نفسه تزعم أن ابن تيمية لم يكن يقول إلا ما جاء في القرآن والسنة! فهل جاء في القرآن والسنة أن الله تعالى جسم حتى تحاول أصلاً إقناعنا بأن هناك جسمية تليق بالله وجسمية لا تليق به جل وعلا؟

غريب أمرك جدًا!!!

ثم قال د. أبو يعرب: (فليس الجسم وحده هو المحدود، العقل كذلك محدود إذا اعتبرنا التجربة الإنسانية معيار تحديدٍ لماصدق التصورات. وإذا كنا قادرين على نسبة العقل إلى الله رغم أن ما نعلمه من العقول محدود فنضمر نفي المحدودية فإننا يمكن أن ننسب إليه الجسم مع نفي المحدودية كما نفعل مع العقل. ومثلما نتصور ما يتكلم عليه القرآن في الجنة ليس له مثيل في الدنيا رغم كونه جسميا في كل عبارات القرآن الكريم فكذلك يأتي الكلام الله على الله بلغة تبدو تجسيمية دون أن تكون تشبيهية: **لأننا من القرآن أيضا نعلم أن الله ليس كمثله**)26.

أقول: هذا كلام بلا فائدة وهو عبارة عن تسويد صفحات بلا معنى محصل، فمن هو الذي أجاز إطلاق اسم العقل على الله تعالى، حتى تعارضه بذلك؟

وهل محدودية العقل محل الكلام في محدودية العقل هي نفس معنى الحدِّ المنسوب من قبل ابن تيمية لله تعالى؟

محدودية الجسم معناها أن أبعاده التي هو عليها، أي امتداده في الأبعاد محدود، فلا يوجد أجسام لا نهاية لها. وأما محدودية العقل فمعناها عدم قدرة العقل على النظر في كل شيء موجود

---

(26) يوجد خلل في العبارة، لعلها: فكذلك يأتي كلام الله على الله ... أن الله ليس كمثله شيء.

ومعدوم لاعتماد العقل على آليات معينة ربما لا تؤهله للإحاطة بكل شيء، وهذا معناه نقص قدرة العقل، وفرق كبير بين نقص قدرته وبين أن يقال إن ما يدركه العقل الصريح -على ما تحبه من اصطلاح- قد لا يكون مطابقا للأمر في نفسه، لأن هذا يؤدي إلى نقض العقل نفسه.

وبناء على هذا التفريق فقد ظهر أن مقارنة المحدودية المنسوبة إلى الأجسام بمحدودية العقل فيه إيهام.

وأما ما أشار إليه من أن القول بمحدودية العقل يظهر إذا شرطنا تحديد ماصدقات التصورات بالتجربة الإنسانية، فهذا الشرط لا يلزمنا أصلاً، بل يلزم أصحاب المذهب التجريبي أو الوضعي، ومع ذلك فنحن نقول بمحدودية العقل بالمعنى الذي ذكرناه نحن لا بما يريده الكاتب.

الحقيقة يا دكتور أنني كلما تعمقتُ لك نفرتُ مما تقول، وخيل إليَّ أنني لا أتكلم إلا مع وهابي منغلق الفكر كهؤلاء الذين وصفتهم في بعض مقالاتك وقلت إنهم أحد أسباب التخلف وأنهم يعوقون استثمار ثورة حبيبك ابن تيمية.

قال د. أبو يعرب: (وبهذه المناسبة لا بد من الإشارة إلى ما جاء في كلام أحد المشرفين على ناد من نوادي هذا الموقع تعليقا على رسالتي المفتوحة إلى السيد حسن نصر الله زاعما أنه لا يثق في رأيي لأنه سمعني مشافهة أقول بالقدم النوعي للعالم. ورغم أني لا أحب الحجاج الكلامي لمشاركتي ابن تيمية في الإيمان بوهائه[27] كما أسلفت وأني لا أذكر هذه الحادثة فإني أرى من المناسب هنا أن أبين له إن صح أن ذلك قد حدث أن أبين له ما لم يفهمه فبات لا يثق برأيي بالحجاج الكلامي الذي قد يفهمه:

1- ألست تؤمن بأن الله لا تحل فيه الحوادث؟

2- ألست تعتبر الخالقية من صفات الأفعال؟)

---

(27) حقًّا إن هذا الكلام يبعث على الاستغراب، ويبدو أنني سأظل مستغربًا إلى نهاية هذا المقال المريب، فابن تيمية من وجهة نظر هذا الفيلسوف ينبذ علم الكلام ولا يدفع كلام المخالفين بكلام يختاره هو، هكذا يتصور الدكتور المرزوقي المتخصص بالفلسفة والمنطق الذي كتب بعض الكتب في فلسفة العلم ابنَ تيمية، هذا يبعث على العجب حقًا.

أمَّا نحن فإنا جازمون بأن ابن تيمية ما هو إلا متكلم وصل إلى أشد حالات الجدل والمماراة في الجدل، وما هو إلا صاحب مذهب كلامي خاص، وصاحب اعتقاد خاص (مؤلف من أصول كرامية وتجسيمية مع بعض الإضافات الخاصة منه) ، وقد بينا أن أغلب ما قاله الدكتور المرزوقي واصفا به ابنَ تيمية مجرد هواء واهٍ....

أقول: كون الله تعالى خالقًا المعبر عنه بالخالقية هي صفة معنوية عندنا، لازمة لاتصاف الله تعالى بالقدرة، ولا تستلزم مطلقًا وجود المخلوق بالفعل، خلافًا لابن تيمية والفلاسفة القائلين بأن الله جواد ولأنه جواد فيجب أن يخلق ولا يمنع عطاءه عن القابل، فالفعل واجب عندهم مع القابل، ومنعه بخل، والله ليس ببخيل، فيلزم عندهم وجوب صدور المخلوقات عن الله تعالى أزلا.

والفارق بين من قال منهم بذلك وبين ابن تيمية أن ابن تيمية اخترع أمْرًا من عند نفسه سماه **القدم بالنوع**، لئلا يلزمه ما لزم الفلاسفة من القدم الشخصي للعالم، فقال: ما من مخلوق إلا وقبله مخلوق، فلا يوجد مخلوق عنده إلا وهو حادث –هذا وصفٌ لمذهب ابن تيمية على حسب المشهور وعلى حسب ظاهر كلامه، وإلا فإنه قد يلزمه قدم شخص بعض المخلوقات ومادة العالم–.

والدكتور المزورقي يقول هنا أيضا بضرورة الخلق، كما صرح به في رقم 5.

ويبدو أن الدكتور لم يعرف المقصود من مصطلح صفة الفعل عندنا، وبين صفة الفعل عند ابن تيمية، فصفة الفعل عندنا، هي صفة قديمة تصدر عنها أفعال حادثة وهذه الأفعال غير قائمة بذات الله تعالى، وصفة الفعل عندنا هي القدرة.

أما صفة الفعل عند ابن تيمية فهي عبارة عن فعل حادث يوجده الله تعالى بقدرته ويقوم هذا الفعل الحادث بذات الله تعالى، وصفات الفعل عند ابن تيمية قديمة بالنوع حادثة بالأفراد.

فيوجد فرق كبير بين المصطلحين، ذكرناه هنا لعل الدكتور يتنبه إليه!

ثم قال د. أبو يعرب: (3- ألا ينتج عن ذلك نفي التجدد على الخالقية لئلا تحل في الله الحوادث فيكون الله خالقا في الأزل والأبد ويكون فعل الخلق قديما؟)

أقول: هذه النتيجة لا تلزم من المقدمات مطلقا، وقد بين علماء الأشاعرة أنه مع كون الله تعالى قديما وكونه قادرا منذ القدم، إلا أنه مع ذلك لا يلزم قدمُ العالم.

والإشكال الذي يثيره الدكتور الفذُ أجاب عنه الإمام الغزالي والجويني والرازي وقدماء الأشاعرة ومحدثوهم، وقد صار معلوما لطلاب العلم حتى إني لا أتوقع أن تهتز نفس طالب مبتدئ لعلم الكلام مما يقرأه للمرزوقي!!

ثم قال د. أبو يعرب: (4- ولما كانت أفعال الله ليست عبثا وكانت قدرته مطلقة فإنه لا يمكن أن يكون خالقا للاشيء. فيكون المخلوق قديما بالنوع لعلمنا بفناء المخلوقات بالعدد).

أقول: هذه مقولة مبنية على مغالطة محضة، ويتضح وجه المغالطة بما بيناه سابقًا، فكون الله تعالى قديرًا لا يستلزم بالضرورة وجود الفعل ولا وجود المخلوق، بل وجود المخلوق تابع للإرادة بالقصد، وما يوجد بالقصد لا يكون قديمًا، ولا يكون ضروري الوجود بلا ذلك القصد والإرادة.

ولاحظ من جهة أخرى أنه لا معنى لقول المرزوقي (بفناء المخلوقات بالعدد)، لأنه إن كان يقول بالقدم النوعي، فهو قائل بما لا نهاية له في القدم، وما لا نهاية له لا يقال له عدد.

والحقيقة أن تعبيرات المرزوقي ركيكة رغم تكلفه العديد من الاصطلاحات التي لا حاجة له بها، وحين يأتي إلى المصطلحات المستعملة بالفعل يتخبط فيها ويستعملها كما لا يستعملها مبتدئ في العلوم مما يدلُّ على أنه لا يحسن ضبط معناها كما وضعت له، وهذا أول درس من دروس علم المنطق القديم، ضبط التعاريفات وضبط المفاهيم! فهو لم يحققه بعدُ! وأنى له أن يحقق ذلك وهو يقول بالسيلان في كل شيء والتغير الدائم لكل شيء...!

ثم قال د. أبو يعرب: (5- ويكون الخلق مستمرا بالنوع ضرورة **والمخلوق بالنوع كذلك رغم أن المخلوق بالعدد في سيلان أبدي لا يثبت فيتجدد الخلق في كل لحظة وهو ما يثبته العلم حتى بالنسبة إلى الأنواع الدنيا فضلا عن العالم كله (=كلي ما عدا الله وليس كله لأن كله متوال في الزمن وليس فيه شيء قديم))**

أقول: الضرورة هنا تستلزم كون الله تعالى فاعلاً على سبيل الإيجاب؛ لأن الضرورة منشأها كما هو واضح من كلام المرزوقي تبعًا لابن تيمية، أنها شرط كمال الله، ولكن هذا الكمال مشروطٌ بإيجاد المخلوقات، فيكون إيجاد المخلوقات شرطًا في كون الله تعالى كاملاً بالفعل، وهذا هو معنى كون كمال الله تعالى مشروطًا بالمخلوق، وهذا المعنى إن سلَّم به المرزوقي وغير المرزوقي يستلزم بلا شك ولا ريب إشكالية عظيمة في حقيقة اعتقاده.

ثم قال د. أبو يعرب: (6- ومن ثم فالمخلوق بالعدد ليس قديما بل هو حادث دائما يتجدد خلقا بعد خلق إلى غير غاية ومن دون بداية.)

أقول: هذا الكلام اعتراف من المرزوقي بأن العالم قديم بالنوع، وهو عين اعتقاد ابن تيمية بذلك، ولكنَّا قد ناقشنا ابن تيمية وبيّنا وهاء قوله في تعليقاتنا على رسالة الإخميمي وفي أثناء الكاشف الصغير، وقد بين العديد من العلماء وهاء هذه العقيدة.

ثم قال د. أبو يعرب: (7- ونفس الشيء يقال عن صفة الكلام لأن فعل الخلق الإلهي بكلمة (كن): فإذا أثبت للخالقية من حيث هي صفة فعل القدم فينبغي أن تثبته للكلام من حيث هو صفه فعل القدم لئلا يكون القرآن الكريم مخلوقا بمعنى كونه محدثا[28].

8- فيكون القرآن قديما بالنوع من حيث هو فعل الكلام الإلهي)

أقول: هذه مغالطة بينة، فالقرآن الكريم لا يقال عليه –على رأي ابن تيمية- إنه عينُ فعل الله تعالى القديم بالنوع، يعني ليس كل فعل لله تعالى فهو القرآن، فلا يلزم من ذلك أنه إذا كان الفعل الإلهي قديمًا بالنوع أن يكون القرآن قديمًا بالنوع، بل إن ابن تيمية يقول: إن كلام الله تعالى قديم بالنوع، وأما القرآن فإنما هو بعض هذا الكلام وهو حادث، ولا يقول عنه ابن تيمية إنه قديم بالنوع،

---

(28) لا أريد أن أعلق على هذه العبارة لأن مفاسدها ظاهرة!

ولا يقول إنه مخلوق لأن المخلوق عنده هو ما أوجده الله تعالى خارج ذاته بناء على أن لذات الله تعالى حدودًا يتصور أن يوجد خارجًا منها مخلوقات يوجدهم الله تعالى بقدرته، والقرآن عند ابن تيمية حادث مع كونه فعلاً لله تعالى وهو صفة لله تعالى أيضًا من جهة إنه قائم بذات الله تعالى. هذا هو اعتقاد ابن تيمية الذي لا يستطيع الدكتور أن ينفي نسبته إليه، ويبدو أنه كلما عرف شيئًا من اعتقاد هذا الرجل يتبعه فيه...! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ثم قال د. أبو يعرب: (9- ويكون القرآن مخلوقا بالعين من حيث هو مفعول فعل الكلام الإلهي مثله مثل العالم من حيث هو مفعول الخلق الإلهي: ولذلك[29] فالعالم مؤلف من كلمات الله التي لا تستوفيها بحار العالم المضاعفة لو كانت مدادا).

أقول: لاحظ إنه هنا يصف القرآن بأنه مخلوق بالعين، ويبدو كما قلنا أنه لا يعرف تفرقة ابن تيمية بين المخلوق والحادث، ويبدو أنه لا يعرف بعد أن ابن تيمية لا يجيز أن يصف القرآن بأنه مخلوق بالعين كما قاله هذا الكاتب العجيب.

وفي هذه النقاط الثلاث السابقة يصرح فيها الدكتور أن القرآن حادث، وأنه مفعول لفعل الله تعالى القديم، فيخالف ابن تيمية من حيث لا يدري، ويصرح أيضًا بأن القرآن قديم بالنوع، مع أن ابن تيمية لا يقول بأن القرآن قديم بالنوع، بل يقول إن كلام الله تعالى قديم بالنوع، وليس كل

---

(29) في الحقيقة كلمة (لذلك) لا محلَّ لها هنا، ولا يتوهمنَّ القارئ أن ما قبل هذه الكلمة علة لما بعدها فلا يوجد أدنى ترابط منطقي بين ما قبلها وما بعدها، بل هي مجرد كلمة أحبَّ الدكتور إطلاقها هنا ليوهم القارئ الكريم أنه يستنبط شيئا ويرتب أمرًا على أمر غيره، ولا يوجد في الحقيقة شيء من ذلك كله، فلا يوجد تلازم ولا استلزام مطلقًا، **فلذلك** -وهذه الكلمة هنا لها معنى ومناسبة جدا كما ترى- فلا قيمة لكلامه مطلقًا.

شيء من كلام الله عند ابن تيمية يسمى قرآنًا، بل القرآن إنما هو بعض الأفعال (الأصوات والحروف) الحادثة بإرادة الله تعالى وقدرته والقائمة بذاته العلية، فالقرآن عند ابن تيمية حادث لا مخلوق، لأن ابن تيمية يفرق بين الحادث والمخلوق، ولا أظنُّ الدكتور الفذَّ يعرف التفرقة بينهما على رأي ابن تيمية! وإن عرف فقد خالفه فيما قاله هنا، أي إن الدكتور قد خالف ابنَ تيمية الذي يعتبره ميزان ومعيار النهضة التي ينتظرها في هذا الطور، ويتوقع أن تبذر ثمارها بأصول شجرة فكر ابن تيمية، وهيهات!

الحقيقة أن كلام الدكتور أبي يعرب كله خلط وتخليط، وليس قائمًا على أصول واحدة، لا أصول ابن تيمية ولا أصول الأشاعرة ولا أصول غيرهم، بل هو يلتقط من هنا وهناك ما يشاء إما معاندة أو اختيارًا بتحكم، وينسب ما يشاء من الأقوال لمن يريد، ثم تراه يدعي التحقيق في ذلك كلِّه.

أهذه هي الأصول التي يمكن أن تقام عليها نهضة للعرب والمسلمين ؟

ثم قال د. أبو يعرب: (10- والدليل الخاتم هو أن كلام الله يكون مخلوقا بالمعنى الزماني لو كان فعل الخلق بدأ بعد أن لم يكن ويتوقف بعد أن كان: لأن الكلام فعل خالق[30] أولاً ولأن الكلام خطاب للمخلوق ثانيًا).

أقول: أنت تعتقد أن الله تعالى لم يزل يوجد المخلوقات منذ الأزل، أي تقول بالقدم النوعي حقيقة، وتنفي أن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره، وتنفي أنه الأول على الإطلاق، أنت مجرد تابع وفيٍّ في ذلك كله لابن تيمية، ولا أظنك تعلم أن ابن تيمية إنما قال بذلك لأن الكمال الإلهي عنده متوقف على الخلق بالفعل، أي إن ابن تيمية يجعل إيجاد المخلوق بالفعل شرطا في كون الله تعالى حائزا

---

(30) لم تأت بدليل مطلقًا على أن كل كلام يجب أن يكون فعلاً.

على الكمال، وهذا يستلزم بالضرورة القول بتوقف كمال الله تعالى على مخلوقاته، وهو نقص في الحقيقة يجب تنزيه الله تعالى عنه. وما أظنك بعد أن تعلم ذلك ويتضح لك إلا قائلا بما يقول به ابن تيمية.

ويقصد الدكتور الغريب الاستنتاج والاستذهان في كلامه هذا: أن القرآن لما كان كلامًا، والكلام خطاب، والخطاب يستلزم المخاطَبَ، والمخاطب لم يكن ثُمَّ كان، فإن الكلام يجب أن يكون كذلك، لأن الدكتور يحيل أن يكون الكلام حاصلاً قبل المخلوق أو المخاطب.

وهذه الأصول والمقدمات كلها لا قيمة لها عند النظر السديد، وقد أبطلها علماء الأصول والتوحيد، ولو جاء الدكتور بأي دليل هنا لأبطلناه له، ولكن مجرد الدعوى تعارضها دعوى أخرى، فما بالك إذا كانت دعواه متناقضة مع مرجعيته التيمية التي يسبح بحمدها ويقدس لها.

وهذا الفهم في الحقيقة موافق لفهم من قال من العلمانيين في هذا الزمان إنهم غير مكلفين بالخطاب القرآني لأن القرآن إنما أنزل إلى الناس الذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام، فمن وجِدَ من بعدُ فهو غير مكلف، فهم يجعلون الزمان جزءًا من صحة توجيه الخطاب، وأنت تجعل وجود المخاطب شرطًا للخطاب، وكلا الرأيين يلزم عنه إنكار التكليف في هذا الزمان، وهذا لبُّ ما يسمى بتاريخية النص الديني، فتأملوا!!

هدف د. المرزوقي من المغالطات السابقة

ثم قال د. أبو يعرب: (وقد أطلت بعض الشيء في هذا التعريجة التي تبدو من الكلام في حين أنها تثبت أن الكلام لا طائل من ورائه لأن ما يُنفى بحججه [31] يمكن أثباته بها والعكس بالعكس بمجرد تغيير الفرضيات والمصادرات إذا كانت معرفة أو تغيير الأحكام المسبقة أو المعتقدات إذا لم تكن معرفةً بل عقدٌ).

أقول: هذا التصور لا يمكن أن يصحَّ إلا بناء على تصورك بأن علم الكلام مجرد كلام فارغ لا قيمة له، وهذا يجب لو كنت منصفًا أن ينطبق على ما صدر من ابن تيمية، لكن لم تعممه عليه، لأنك تحبه، أو تريد أن تجد أحدًا مرغوبًا في هذا العصر ترتكن إليه في إقامة دعائم ما تتصور أنه يمكن أن يكون ثورة علمية أو نهضة شاملة تتخيلها، ولكن الثورات لا يمكن أن تتحصل بمثل هذه التخيلات.

والحقيقة أنك أثبتَّ لنا بكل جدارة أنك لا تعرف شيئًا عن علم الكلام، ولا تعرف شيئًا عن المذاهب الكلامية، فأنت مجرد مراقب من خارج هذا الحقل كله. وثق تمامًا أنه لن يكون لك أي تأثير فيه، لأنك تتفرج عليه كما كان يفعل المستشرقون، ولا تدرك قيمته.

هل تظنُّ فعلاً أن المتكلمين كانوا يأتون بمقدماتهم بمجرد الهوى وحب التلاعب كما فعلت أنت في النقاط السابقة، بل أراك فعلته في معظم مقالتك هذه؟

---

(31) ومن قال لك أصلاً إن ما ذكرتَه من المقدمات هو من حجج علم الكلام، إن ما ذكرتَه أيها الدكتور الفاضل إنما هو مجموعة مغالطات لا يمكن أن يوافقك عليها لا ابن تيمية ولا غيره من المتكلمين، وما هي إلا رسوم واهم لم يُرِدْ إلا تجميع أقوال متضاربة ربما ليرى الابتسامات على شفاه بعض محبيه. لا أكثر ولا أقل.

إن كنت تظنُّ ذلك –وهذا ما يبدو لي– فالكلام معك غير مجد أصلاً في هذا المجال.

ألهذا تظن أيضًا أن ابن تيمية لم يكن يبغي في مجادلاته مع المتكلمين المخالفين لكلامه ومذهبه إثبات ما يعتقد به؟ يعني أنه يعارض ما يعتقدونه بما يعتقده هو، وما يحاول إثباته إنما هو إمكان مقولته فقط لا إثباتها لأن الإثبات العقلي كما زعمتَ سابقًا محال في نظره!! (وتذكر أنا أثبتنا لك بطلان هذه النظرة السقيمة).

ثم قال د. أبو يعرب: (والهدف هو الوصول إلى النتيجة التالية: **لم يرفض ابن تيمية الكلام لعجز جدالي أو لجهل بالمنطق كما يحاول الأستاذ التلميح بل والتصريح بل هو رفضه لكونه أدرك ما يستند إليه من ميتافزيقا لا يزال الأستاذ يؤمن بها إيمانا يجعله متصورا أن التنزيه عن الجسميات يمكن أن يكون مقنعا إذا لم يؤد إلى التعطيل المطلق من كل الصفات جسمانية كانت أو عقلانية وروحية لأن كل ما يقال لنفيها يقبل القول لنفي نظائرها من العقليات والروحانيات إذا قيست بالصفات الإنسانية في الحالتين. وهو يقبل الوصف بهما إثباتا مؤيدا لماجاء في القرآن بشرط: ليس كمثله شيء عقليا كان أو حسيا.**

ما قد يكون غاب عن بال الأستاذ

فليعذرني الأستاذ إذا رأيت أن الكلام لا يمكن أن يكون ذا معنى في المسائل المنطقية كما أصبحت عليه بعد ثورة ابن تيمية الأيسية في مجالي نظرية الوجود ونظرية المعرفة (**تجنبا لكلمة الوجودية التي قد يفهم منها ما صارت تعنيه في اسم أحد المذاهب الفلسفية**) قبل الجواب عن بعض الأسئلة الحاسمة التي جعلت شيخ الإسلام يقف الموقف الذي يعيبه عليه الكثير ممن لم يفهم ثورته التي أنهت الميتافيزيقا القديمة ومعها المنطق المؤسس عليها ونظرية اللسان والمجاز التابعين له منذ القرن الثامن وهو ما كان شرطا في تأسيس العلوم الإنسانية أعني جعل التاريخ قابلا لأن يعد علما بعد أن كان أمرا مستحيلا في الإبستمولوجيا الموروثة عن اليونان).

باختصار أقول لك: لقد سئمتُ التكرار: كلامك هذا بعد كل ما مضى بيانه من التناقضات والمشاغبات والمغالطات التي أتيتَ بها، لا قيمة له ولا يلتفت إليه.

ومع ذلك فلا بدَّ من التعليق على ما أوردته هنا لئلا تتصور أن فيه ما يفيد.

فما ذكرتَه من الكلام هنا أيضًا لا قيمة له بعدما مرَّ، وبعدما بيناه من أنك لم تفهم ابن تيمية أصلاً لا في منطقه ولا في نظرته الوجودية.

أنت أيها الدكتور الفاضل تعيش في وهم كبير ربما آن أن تحاول الخروج منه، ثورة، وإنهاء منطق قديم، تصرُّ على تسميته بالمنطق الأرسطي، ونظرية معرفة جديدة، ونظرية جديدة في المجاز أو في نفي المجاز،...إلخ، كل هذا لا قيمة له واقعًا، ولا أثر له في تقدم المعارف والعلوم، فالحقيقة أن المجاز هو الذي ما يزال معتبرًا عند جماهير علماء اللغة والبلاغة، في الشرق والغرب، والمنطق الذي تصر على دعوته بالمنطق الأرسطي هو أساس مهم في العلوم جميعًا، سواء أنكرت ذلك أم وافقت عليه، وهو وعلم الكلام بتجلياته المختلفة هو الذي ما يزال مسيطرًا حقيقة على قلوب الناس من أهل الإسلام، فلو نظرت لرأيت حقيقة أن أغلب المسلمين لهم انتماءات مذهبية عقائدية حتى هذا الوقت، وهابية، تيمية، إباضية، شيعة، أشاعرة،...إلخ. وانضاف إليهم في هذا الزمان فرق خارجة عن أصل الإسلام وفرق المسلمين ومنهم الحداثيون والعلمانيون، والمذاهب الأخرى التي بادت أو أوشكت على ذلك مثل القومية والاشتراكية والشيوعية....الخ.

والسؤال الكبير: أين أنت يا دكتور من مذاهب الإسلاميين؟

هل تجد لك موقعًا بينهم...؟

وهل ترى أن ما تقوله هو فعلاً يمكن أن يبنى عليه تصور إسلامي وتفسير معقول مقبول منهم....؟

لا أظن متكلمًا يقبل أن يضعك مع المتكلمين وأنت لا تؤمن بقيمة التأسيس العلمي للعقائد الدينية...!

ولا أظنُّ فيلسوفًا يقبل أن يعتبرك من الفلاسفة لأنك تأخذ –كما تزعم- بعض القضايا مسلمات من الدين بلا برهان ولا حجة...!

والسؤال الآخر: من أين تستمد اليقين بما تزعم أنك تقول به إن لم تعتقد إمكان البرهان العقلي عليه...؟

أنا أرى أن عندك بعض الإشكالات العميقة في نظرية المعرفة، وأصل اليقين والعلم في مسائل الدين وما تسميه ميتافيزيقا....وهذا هو السبب الوحيد الذي دفعك أخيرًا إلى أن تسأل عدة أسئلة تدور على إثبات أصل البديهيات والفرق بينها وبين المسلمات، وإثبات المطابقة بين البرهان والعالم الخارجي...!

أنا أرى أن هذه المشاكل لم تزل غير محلولة عندك ولهذا تدور دائمًا حولها، وها أنت تسأل عنها، وهذا هو السبب الواضح في إنكارك إمكان إثبات العقائد بل أخذها كمسلمات من الكتاب العزيز!!

ما هو الفرق بينك وبين عقيدة النصارى الذي أقاموا الدين على المحبة والإيمان على الاختيار؟

ألا ترى أنك خرجت بهذا الاختيار عن كل دائرة من الدوائر المعتبرة عند فرق الإسلام ومنهم ابن تيمية وجماعته، بإنكارك لإمكان البرهان العقلي لعقائد الإيمان؟

ثم قال د. أبو يعرب: (لذلك فلا ابن خلدون أشعري ولا ابن تيمية حنبلي بل كلاهما فوق المذاهب وما بعد الفكر التقليدي سواء كان عقليا أو نقليا بالمعنى الذي كان سائدا في عصرهما)

أقول: هذه المقولة أقل ما يقال فيها أنها تبعث على الضحك، لأنها باعثة على الاستغراب، ومنشأ الاستغراب من جهات عديدة، أوضحها وأقربها أنها مناقضة لما كان يصرح به كل من ابن تيمية وابن خلدون عن نفسيهما، ومناقضة لما نجده من محاولات عظيمة وظاهرة من ابن تيمية من إثبات أنه حنبلي موافق لأحمد وغير مخالف له.

والحقيقة أن هذا الحكم في العبارة التي ذكرتها يعكس وصفًا صادقًا عليك أنت يا حضرة الدكتور: فأنت لا أشعري ولا تيمي ولا حنبلي ولا أي شيء من الفرق الإسلامية....ولا أريد أن

أقول إنك فوق المذاهب، لأن الفوقية توهم التفضيل هنا، بل أقول إنك شيء آخر غير جميع المذاهب الكلامية التي أعرفها.

فلو غيرناها إلى الصورة التالية: (**لذلك فليس أبو يعرب المرزوقي بأشعري ولا حنبلي ولا هو من أي مذهب إسلامي آخر، بل هو مفارق للمذاهب الإسلامية كلها، وهو ما بعد الفكر التقليدي سواء كان عقليًا أو نقليًا بالمعنى الذي كان سائدًا في كل العصور**) لكانت صادقة تمامًا، وأظنها سترضيك بصورة عظيمة**!!!!**

قذائف د. المرزوقي

أسئلة....مغالطات

ثم قال د. أبو يعرب:

(السؤال الأول: إذا كان المنطق بالمعنى الذي تفهمه ضروريا للعلم فبأي فن يمكن لك أن تؤسس المنطق ؟ أم إن المنطق مستثنى من الحاجة إلى المنطق ليكون علما علمية ما عداه من العلوم مشروطة به ؟

السؤال الثاني: إذا لم يتأسس المنطق على المصادرة على المطلوب (=المعايير التي يحتكم إليها في تحديد صحة الصورة أو القواعد التي يكثر الأستاذ من ذكرها في مناقشته لابن تيمية) ألا يكون أساسه أحكاما مسبقة هي الفرضيات الميتافيزيقية التي صارت معتقدات يزعمها أصحابها أوليات عقلية ؟ أم هو مجرد قواعد عملية لفعل الفكر فيكون مواضعات معيارية وليس معرفة علمية؟

السؤال الثالث: كيف تفهم فحص الأوليات النقدي أو السؤال عن شرعية القول بها إذا تجاوزت المنزلة الفرضية للقول أو الأصول الموضوعة وضعا شرطيا كما في الرياضيات؟ هل الانتقال من المقدمات الفرضية في القول الرياضي إلى المقدمات التي تعتبر أوليات أو حقائق أولية أمر مشروع أم هو مجرد تحكم ممن يتصور تصوراته نافذة إلى حقائق الأشياء فيكون ذا قدرة تتجاوز الشهادة إلى الغيب؟

السؤال الرابع: كيف تتخلص من الدور والتسلسل أو كيف تثبت شرعية قطع التسلسل من دون دور ؟ في المعتقدات الدينية لا وجود لمشكل: تؤمن أو لا تؤمن بعد أن تجتهد لتتبين الرشد من الغي بما مكنك الله منه من أدوات الفهم. والله لا يطالبك بأكثر من ذلك. لكن في العلم تزعمون

أنه لا يمكن الاكتفاء بالعقد فتدعون تجاوز درجات العقد المعرفي (Epistemic vision) إلى العلم بالحقائق الموضوعية في ذاتها. فما شرعية الأصول الموضوعة التي تحرر من الدور والتسلسل في هذه الحالة؟ أليست الشرعية التي تعلل الحاجة إليها وهي دائما من خارجها فتكون شرعية عملية نفعية وليست نظرية إنها مجرد آلات وأدوات لتيسير التعامل بين الناس ومع العالم أعني أنها من جنس الموازين والمكاييل وهو ما يعرفها به ابن تيمية ؟

السؤال الأخير: كيف تتأكد من صحة المطابقة بين الصورة المنطقية الصحيحة للاستدلال والعلم الصحيح بحقيقة وجودية تعد مضمونا لتلك الصورة بداية (ما اخترته من المقدمات) وغاية (ما انتهيت إليه من نتائج) وتوسطا بين البداية والغاية (النقلة من المقدمات إلى النتيجة) في عملية التوازي بين ما يجري في القول أو في الذهن وبين ما يجري في الأمر نفسه الذي يدور عليه القول أو العلم ؟ وبصورة أدق كيف تعالج وجهي هذه المسألة أعني الأمرين اللذين عالجهما أرسطو في التحليلات الأواخر بدءا بالقياس البرهاني في المقالة الأولى (مع تسطير كلمة برهاني) وختما بالحد الوجودي في المقالة الثانية (مع تسطير كلمة وجودي) فأي معنى تعطي لزعم التطابق بين الحد والمحدود وبين القوانين المنطقية لصورة القياس والقوانين الوجودية لبنية المضمون؟

إن غياب هذه المسائل الخمس عن بالك دليل على أنك لم تتابع حركة الفكر الفلسفي عامة والفكر المنطقي الفلسفي والعلمي خاصة ومن ثم فالكلام في هذه الحالة على آراء ابن تيمية في المنطق يكون عديم المعنى).

أقول لك: الحقّ إن ما رأيته من كلامك السابق، لا يحفزني مطلقًا للاندفاع إلى الإجابة عن أي سؤال من هذه الأسئلة على سبيل الخصوص، مع أنني قد أوضحت لك ما يكفي أن لا تطلب السؤال عنها في كلامي السابق، والسبب في ذلك أنني لم أرَ منك إلا مجموعة عظيمة من المغالطات

والتمويهات، والاندفاع الغريب، والتسرع، ومحبة الاتهام...الخ هذا كله مع ادعاء العلم والتحقيق والاطلاع على ما لم يطلع عليه غيرك!

إن المستوى الذي ظهر لي من مقالتك هذه لا يشكل عندي حافزًا للمتابعة معك في مناقشة العديد من المسائل التي طرحتها.

هذه المسائل الخمس تدور حول أمر إشكاليٍّ في ذهنك، وهو قائم على معنى واحد هو: ما أساس العلم واليقين، وبناء عليه فأنت تسأل عن البديهيات، والفرق بينها وبين المسلمات، وتسأل عن المطابقة بين البرهان والوجود الخارجي...الخ

صدقني يا دكتور: إن العديد من الطلاب الذين يدرسون عندي قد خاضوا في هذه المسائل بصورة أعمق بكثير مما تطرحه عليَّ، واعلم أن هذه المسائل وغيرها أمور ضرورية في علم الكلام والمنطق الإسلامي لا في الفلسفة فقط، وهذا أبرز دليل على أنك لا تعرف شيئًا عن حقيقة علم الكلام، ولم تخض في مذاهب المتكلمين!

وبعد كل ما مرَّ وظهر من مغالطاتك الواضحة كالشمس: فأنت أثبتَّ أمورًا لابن تيمية وهو يرفضها، ونفيت عنه أمورًا وهو يقبلها ويقول بها، ونسبت كذلك لابن خلدون ما لا يرضى به، وأنت لاتملك تصورًا صحيحًا مطلقًا عن علم الكلام، ولا مذاهب المتكلمين، ويبدو أنك غير مطلع مطلقًا على مباحث المناطقة من المسلمين ولا تعرف ما قرروه ولا ما ذكروه، ولذلك تصرُّ على الرجوع إلى كتب أرسطو نفسها، كالتحليلات الأولى والثانية...الخ، وهذا يثبت عروَّك عن المعرفة بقيمة ما أنتجه غيره، مما يدلُّ دلالة قاطعة على المصدر الذي أخذت منه ما تعرفه أو ما لا تعرفه، فأنت لا تختلف مطلقًا عن بقية الباحثين الغربيين الذين يحلو لهم إثبات ما يريدون هم وما يرغبون من قيم أو أحكام لأئمة الكلام بمختلف فرقه، لأنهم يحبون تمامًا إبادة هذا العلم من أصله ليتيحوا مجالاً لما يسمونه -سفاهةً منهم- بالفلسفات الحديثة أو النظرات المبنية على آخر ما توصلت إليه

العلوم...إلخ هذا الكلام الذي سئمنا من سماعه منك، وها أنت تنسب إلينا ما لا نقول به، وتحكم على الآخرين بمجرد الهوى لا بعلم ولا بظنٍّ قوي!!...إلخ.

وكل هذه المغالطات والمشاغبات الصادرة منك –ولم أكن أتوقع صدورها منك– تمنعنا عن الكلام معك في هذه المسائل التي لا فائدة من الكلام فيها مع من ينكر المحسوسات.

خاتمة في موقف المرزوقي...!!

ثم قال د. أبو يعرب:

(وطبعا فلن أغامر بالجواب في هذه المحاولة لعلتين:

الأولى لأن المقام لا يسمح بذلك إلا إذا اضطرني تعنت بعض المعاندين الذين يريدون أن يعودوا بالأمة إلى خدع علم الكلام والصراعات المذهبية بعد أن حررتنا منها ثورتا ابن تيمية (وهي الأعمق لأنها أعلنت صراحة عن البديل من الفلسفة القديمة والوسيطة) وابن خلدون (الأفعل لأنها حققت ما وعدت به من بديل في تأسيس فلسفة علم جعلت التاريخ ينتقل من جنس الأدب إلى جنس العلم وجعلت الفلسفة تنتقل من جنس الميتافيزيقا التقليدية إلى ما سعى إليه ابن تيمية من نظرية وجود ومعرفة بديل) ثورتاهما اللتان لم تنالا حظهما من التحليل والتأويل.

الثانية لأني عالجت هذه المسائل في غير موضع من أعمالي وبعضها مما اطلع عليه الأستاذ سعيد قصدت كتاب شروط نهضة العرب والمسلمين مسألتيه الأوليين. كما أني عالجت أهم عناصر التجاوز التيمي الخلدوني الذي أشير إليه هنا في المحاورات الثلاث التي دارت بين ثلاثة أساتذة كرام وبيني وأصدرتها دار الفكر والفكر المعاصر في دمشق وبيروت بين 2000 و2006 آخرتها مع البوطي (حول أصول الفقه) والثانية مع حنفي (حول النظر والعمل أو بصورة أدق حولهما من منظور الفلسفة والدين) والأولى مع تيزيني (حول مستقبل الفلسفة العربية الإسلامية)[32].

---

(32) هذه الأعمال التي أخرجتها اطلعنا عليها، وربما نكتب تعليقات ونقودًا على بعض ما فيها، فإنا إذا أردنا نقد جميع ما تذكره وتقرره، فسيطول بنا ذلك لكثرة ما نراه بحاجة إلى نقد وتقويم.

وفقنا الله إلى ما فيه خير من كان أهلا للاستخلاف والله ورسوله أعلم).

أقول: تفترض مسبقًا أن من يخالفك فيما قررته فإنما هو معاند متعنت! سبحان الله! أهذه هي الروح التي ستقيم بها النهضة. صدقني لو تأملت في نفسك قليلاً لرأيت صورة أخرى من موقف ابن تيمية الذي نعيتَ عليه في بعض مقالاتك أنه سلك في الحكم على خصومه في الكثير من كتبه مسلكًا خارجًا عن أصل الموضوع، إما بملاحظة الأخلاق أو الأفعال، أو معتمدًا على ما هو خارج عن موطن النزاع، واتهمته بمعالجة الأمر بالبتر، وها أنت تمهد للبتر بحجة أن من يخالفك إما معاند أو متعنت!

والحقيقة أن أدب الحوار الذي نصَّ عليه علماؤنا الأشاعرة لا يجيز اتهام أحد بالعناد إلا بعد إقامة الحجة عليه مرة بعد مرة، وإيضاحها حتى لا يبقى مجال للشك في البيان عند المخالف، فعند ذلك يحكم عليه بالعناد، وأنت لم تفعل ذلك، بل ظهر لنا وللقراء المنصفين –من خلال ما ذكرناه وحللناه من مقولاتك وادعاءاتك- أنك مستغرق في الأحكام المخطئة والتجاوزات والتناقضات وغير ذلك مما لا يشجع أحدًا من المصلحين على الاتفاق معك، ولا حتى التعاون، فكيف تجيز لنفسك من بعدُ اتهام المخالف بالعناد؟

وكأني بك تعتقد في نفسك أنك حزت على الحقِّ المطلق الذي لا يجوز لأحد خلافه.

وإني لمخالفك فسأرى كيف تعالج ذلك...

أما خاتمتنا لهذه الرسالة فسوف أكتبها بعد انتهائنا من إدحاض حجج د. المرزوقي وردوده القادمة!!

وندعو الله تعالى أن يوفق المسلمين ويرشدهم إلى ما فيه صلاحهم دنيا وأخرى. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الملحق الأول

المرزوقي وطريقته في التعامل مع الطلاب

أهذا سبيلك إلى النهضة؟

قال د. أبو يعرب المزورقي واصفًا وجه الصدفة في اطلاعه على موقع الأصلين ومن ثمَّ على كتاب (تدعيم المنطق) الذي يزعم أنه دفعه إلى كتابة هذا المقال:

(وتتمثل الصدفة في قراءتي ما نشره أحد الطلبة رأيت فيه ميلاً إلى البحث في فكر ابن تيمية فحاولت تهدئة ما يشوب فكره من عجلة وتسرع ناتجين عن حب الزعامة الفكرية. وقد نشر مؤخرًا في موقع الرازي الذي يشرف على علوم الملة فيه الأستاذ سعيد فودة إعلانًا يكشف عن شيء من التزييف وإدعاء لتخرج مزعوم لست أدري ممَّ؟ وهو لم يقدم إلا مذكرة سريعة في السنة الأولى من الماجستير نال ما نال فيها تشجيعًا لا إجازة. ولما كان قد طلب إلحاق رسالته بأحد كتب شيخ يتجرأ على ابن تيمية في أمر قد يكون لي فيه ما أقوله (مع حرصي على تجنب الخوض في المباحث الكلامية لكونها عندي من أهم علامات التخلف الفكري العربي والإسلامي من بدايتها إلى غايتها) رأيت أن أقدم هذه المحاولة في شكل رسالة إلى هذا الشيخ الشاب: سعيد فودة. لن أهتم بما قاله الطالب من أنه أعد معي ومع من سماه رئيس قسم الفلسفة العربية (خطة لم أسمع بها من قبل) رسالة تخرج (مم؟) ليطلعني على فكر ابن تيمية (!) التجسيمي بمصطلح الأستاذ فودة ولكي يعلمني بأنه يوجد من يدعم المنطق التلقيدي ولا يولي أهمية لما طرأ بعد أرسطو في المجال مادحًا بذلك أستاذه.) اهـ

التعليق:

أنت أيها الدكتور الفاضل تتحدث الآن عن أحد الطلاب الذين ينبغي عليك الحرص على توجيههم والأخذ بيدهم ليكونوا في المستقبل جزءًا من دعائم الثورة التي تزعم أنك عامل لها. فانظر كيف تحكم عليه، بل كيف تسعى في استصغاره والاستخفاف من عمله، فهل هذا هو الأسلوب الذي تبني فيه دعائم الثورة المنتظرة التي لم ينجزها ابن تيمية!

أنت تسمي حماسته للعلم تسرعًا، وتسمي رغبته لإثبات ما يراه حقًا حبًا للزعامة، وكأنك نسيت أو تناسيت أن كل من يرى رأيًا يحب إثباته ويسعى له سعيه، فلا يصح أن يسمى ذلك حبًا للرياسة مطلقًا، ولا مجرد تسرع، فالتسرع وصف غير إيجابي، ولذلك لما وصفناك به كنا نعتقد أن فيك بعض الصفات غير الإيجابية وأن فكرك يشتمل على المتناقض غير المعقول، وتأمل بعد ذلك لو قلنا لك إنك لم تسعَ في ردِّك علينا إلا إلى إظهار رياستك في علوم تعتقد أن لك الرياسة فيها، نحو المنطق والفلسفة، نعم قد يدفع وضعك الجامعي بعض مَنْ في محيطك الجامعي أن يسكتَ على ما تقرره وإن لم يوافقك فيه، أو يبدي لك نوعَ موافقةٍ إرضاء لك، وقد يدفعه ذلك إلى غير هذه المواقف، ولكن هذه الظروف لا تحيط بجميع الناس.

ولم أعرف وجه التزييف الذي اتهمت به هذا الطالب، ألم يقدِّم بحثًا هو من متطلبات التخرج في تلك الدرجة؟

ألم تعطوا هذا الشابَّ الباحث تلك الدرجة أم إنك تتهمه بالكذب في ذلك؟

أما زعمك: (إنكم لم تعطوه تلك الدرجة إلا تشجيعًا لا إجازة!)، فهذا ينطوي على مغالطات عديدة، فإن التشجيع إن لم يكن مبنيًا عندكم على أنكم رأيتم في الباحث قدرة ما على البحث، وتأهلاً إلى درجة معينة على الفهم، فأنتم قد كذبتم عليه إذن عندما أعطيتموه تلك الدرجة، وتكونون قد وقعتم في التزييف الذي تصف به أيها الدكتور الفاضل ذلك الطالب!

فتكون أنت من يستحق إذن الوصف بأنه وقع في التزييف لا الطالب.

وإن كنتم تعتقدون أنه امتلك تلك الدرجة التي يستحق عندها نوعًا من التشجيع فهذا هو مفهوم الإجازة العلمية في الجامعات الحديثة، ولا يفهم منها أكثر من ذلك، فلا يفهم منها أنكم شهدتم له بأنه صار فيلسوف عصره ولا متكلم دهره، ولا أنه المفكر الأوحد ولا غير ذلك، إنما هي شهادة منكم له بأنه امتلك قدرًا من القدرات التي تؤهله إن أحسن الاستفادة منها للترقي في مدارج البحث والتعلم.

فإن لم تكن تعتقد ذلك في هذا الطالب يا حضرة الدكتور فإنك تكون قد ظلمته وكذبت عليه حينما قلتَ له إن بحثك حسن جدًا، فقد كان بإمكانك أن تقول له بحثك حسن فقط، أو مقبول فقط أو أي درجة أخرى تدله على أن بحثه لم يلاقِ قبولا حسنا عندك.

وما أرى إلا أنك قد غضبت من أمر وجدته مسَّ معنى تعيش عليه في نفسك، لا أستطيع الآن أن أحدده! ولكني لا أفهم هذا الموقف الغريب الذي تقفه من هذا الطالب، فهو في إعلانه لم يتجاوز حدَّه، ولم يستهن بقدرك بل كان سعيدًا بموقفك وتقديرك له.

أما إن ساءك أنه قال إنه في بحثه كان يحاول أن يطلعك على ما ظنَّ أنك غير مطلع عليه من فكر ابن تيمية وموقفه العقائدي، فهذا لا يستلزم مثل ذلك القدر من الغضب **والنكوص** عن التقدير (حسن جدًا) الذي أعطيته إياه!

فمن حقِّ أي طالب علم أن يحاول إطلاع أستاذه على ما يظن أنه غير مطلع عليه لا سيما إن كان ذلك بأسلوب لا يتجاوز الأدب، وما رأيناه تجاوز ذلك، ومن واجب الأستاذ عندئذ أن يقوِّم له موقفه فيقرر له أنه قد اطلع على ذلك وزيادة –إن كان بالفعل– أو يقول له بكل تواضع: أشكرك على ما أطلعتني عليه أو نبهتني إليه.

فلا يوجد أستاذ قد بلغ الغاية في الدراية بكل شيء، ولا أنت يا حضرة الدكتور...وقد أظهرت لك العديد من الجوانب في مقالتك هذه التي تحتاج منك إلى إعادة مراجعة وإعادة دراسة.

فلا أدري إذن ما سيكون عليه موقفك مني من بعدُ، أحمدُ الله تعالى أني لا أدرس في جامعتكم وأنك لست بمشرف على رسالة لي، وإلا فالويل والثبور يكون قد وقع عليَّ...!

لا حول ولا قوة إلا بالله....

أرجو ألا يكون موقفك من هذا الطالب ولا من غيره من الطلاب كذلك، بل أن يكون موقفك منه موقف الإشراف والتقويم والإرشاد كما هي وظيفة الأستاذ والمعلم، لا موقف المسيطر والقامع فلا تكن مقصَّ رقيب جديد على الفكر بحكم المسافة التي قطعتها والشوط الذي قمت به...

وتذكر موقف الإمام الجويني (وهو من كبار المتكلمين الذين تكرههم وتعتبرهم أسباب التخلف في الفكر العربي والإسلامي) من تلميذه الغزالي لما كتب كتابه الأول في أصول الفقه وهو (المنخول) وكان عندئذ ما زال يدرس عند الجويني، فقال له على ما ينقله البعض: (قتلتني وأنا حيٌّ)، ومن المعلوم أنه لم يكن يغار منه ولم يقتله الغزالي فعلاً، فلا مقارنة بين كتاب المنخول وبين كتاب (البرهان) للجويني مثلاً، ولم يكن الجويني يريد أن الغزالي قد غطى بعلمه على علومه ومعارفه كما يحلو لبعض الناس أن يفهموا كلمته هذه، بل كانت كلمة تشجيع وتحفيز من الجويني للغزالي، أي امض في هذا الطريق، فسوف يصير لك شأن عظيم، وقد كان.

والأمثلة على هذا الباب عند المتكلمين عديدة وكثيرة....

فإن لم يعجبك أن نذكر لك موقفا لمتكلم لزعمك أن الكلام كان أحد أعظم أسباب التخلف للأمة الإسلامية منذ بدأ وحتى الآن، فلنذكر لك موقفا لبعض الفلاسفة الذين تعتقد فيهم وتعتبرهم من مجددي الفكر وأحد أسباب التقدم العلمي في هذا العصر وتهش لهم وتبش، فنقول لك: تذكر موقف برتراند رسل من أحد تلاميذه وهو فتجنشتين حين كتب رسالته المنطقية، فبادر بكتابة مقدمة لها وتحليل، وهو من هو، وقد كان فتجنشتين في بداياته آنذاك.

وما زلت تتجاهل الحقيقة وتخالف الواقع حين تزعم أنا لا نلتفت إلى ما قدمه المناطقة وأنا توقفنا عند كتابات أرسطو، وما هي إلا دعوى منك لا بينة عليها ولا برهان، فلك أن تعتقدها إن شئت. مع أن لغيرك أن يزعم فيك أنك لم تفهم المنطق الأرسطي نفسه بعد، أو أنك لم تطلع مطلقا على ما قام به علماء المنطق من المتكلمين في الإسلام...ولكنا لن ندخل في هذا الهراء...

الملحق الثاني

مناقشات متفرقة

لبعض مقولات د. المرزوقي

في هذه المقالة

ذكر الدكتور المرزوقي في بعض حواشيه الاحتياج إلى منطق جديد، وذكر الفرق بين محاولة أرسطو في التحليلات الثانية ومحاولة كانت، وفضل عليهما محاولة ابن تيمية، زاعما أن الغلط الذي وقع فيه أرسطو وكانت كما قال: (بعض منه حاوله أرسطو في التحليلات الثواني ولكن بالميتافيزيقا القديمة التي تعتبر الشروط التي تصورها حقائق أولية وليست فرضيات ذاتية حتى لو كانت كلية)اهـ، وأما اعتراضه على كانت فحاصله: أنَّ كانت اعتبر (خصائص الذات الثابتة جوهرية، ويبقى هذا الحلُّ في نظره دون حلِّ ابن تيمية).

والحلُّ الذي يرتضيه الدكتور المرزوقي هو أن يكون مجرد اجتهاد ذريعي غير ثابت يتغير بتغير التطور الإنساني وهو نسبي للوظائف التي يؤديها فقد يكون إما للتعليم أو للاكتشاف أو للاستدلال أو حتى لتحقيق منظومة للعقد أو للمناظرة ومعنى ذلك أن التأسيس معلل بثمراته وليس بمطابقته لحقيقة ميتافيزيقة مطلقة سواء نسبناها إلى الموضوع (مقولات ارسطو) أو إلى الذات (مقولات كنط).

والعلة في هذا الموقف كله أن أبا يعرب لا قيمة عنده للبديهيات، ولا عبرة لها عنده، ولا دلالة لها على الوجود الخارجي ولا الداخلي، وقيمة الفرضيات عنده في كونه توصله إلى الغاية التي يريدها، فالتعليل عنده مرتبط بالغايات والثمرات.

فهو إذن يحوم حول فكر ذرائعي عملي ولا يقول بفكر باحث عن الحقيقة، وهذا هو الفارق الكبير بينه وبين ابن تيمية، ولكن د. أبا يعرب المرزوقي لا يريد –أو لن يقدر– أن يعترف بمخالفته لابن تيمية في هذا الأمر.

وهو لا شك يعترف أن ابن تيمية يبني فهمه كله على المحسوسات، أو ما يمكن أن يحسَّ، والمقصود بالحس هنا الحس المفهوم تماما عند استعماله بين البشر، ولا يوجد مفهوم لحسٍّ ذي حقيقة أخرى كما يتوهم د. المرزوقي. ولذلك فقد قال: (ومفهوم التجربة الممكنة في شكل قابلية المحسوسية العاقلة هو المفهوم الأساسي الذي بنى عليه ابن تيمية نقده لأساس التقديس للرازي)اهـ.

فأساس اعتراض الإمام الرازي على المجسمة ومنهم ابن تيمية، وربما ينضم إليه غيره! أنهم يعتقدون أن حقيقة الله تعالى من نفس حقيقة الموجودات الحادثة، ولذلك فقد قالوا بكون الله تعالى محسوسا مماسا للعرش قاعدا عليه، وقال ابن تيمية بكون الله تعالى متأثرًا منفعلاً بمخلوقاته وقال بكون الحوادث تقوم بالذات الإلهية...الخ، وهذا كله مبني على المنطق الحسي، أو الفلسفة الحسية، أي عدم الاعتراف بحقية أي شيء ما لم يكن ممكن الإحساس به، وقد صرَّح ابن تيمية بتلك القاعدة في العديد من المواضع في كتبه.

وها هو د. المرزوقي يؤيده في ذلك، والغريب أنه يقول أن ذلك لا يفضي إلى التشبيه ولا إلى التجسيم المنبوذ. فالمعرفة العقلية عنده لا يمكن أن تتجاوز التجربة الممكنة، وهذا هو أحد أسس المذهب التجريبي الوضعي.

ويبدو لي من جهة أخرى أنَّ د. المرزوقي يواجه صعوبة في فهم المراد من الفرق بين مفهوم اللفظ ومصداقه، ولا يعرف أنا ننزل اللفظ منازل بحسب رتبة الوجود الثابتة له، وإن اتحد اللفظ المستعمل للدلالة عليهما، ولذلك فإن حقائق الوجود تتنزل منازل بحسب مراتبه، ولا عبرة باتحاد الألفاظ الدالة عليه، لأن اللفظ دالٌّ على المعنى الصادق صدقا ولو باعتبار جهة أو حكم خارجي على كل منزلة من منازل الوجود.

ولذلك فإنا نقول: إن الله تعالى قادر والإنسان قادر، ولكن حقيقة قدرة الإنسان غير حقيقة قدرة الله تعالى، وكذلك نقول الإنسان موجود والله تعالى موجود، ولكن لا نسوِّي بين حقيقة وجود الله تعالى وبين حقيقة وجود الإنسان. وهذا هو أصل مقولة الأشاعرة بالاشتراك اللفظي في باب الألفاظ التي يشترك استعمالها بين الخالق والمخلوق، وهذا هو الأصل في لزوم التأويل إن استحال عقلاً وجود لفظ أطلق على الله تعالى بحيث إن معناه دالٌّ على مصداق فيه كمال محض، يعني إن استحال ذلك وجب صرف اللفظ عن ظاهره، ومهما أمكن ذلك فلا إشكال في القول به، فبعض الألفاظ لم توضع في اللغة إلا على معانٍ محالة على الله تعالى، فمهما وجد من مصداق أو لم يوجد فإن هذا المعنى لا يصدق على أمر إلا كان محالاً في حق الله تعالى، كالجسم، فالجسم موضوع في اللغة للدلالة على حقيقة معينة، يستحيل أن تكون عين حقيقة الله تعالى، ولذلك فإنا نوجب تأويل كل لفظ دلَّ على الجسمية أو على لازم ذاتي من لوازم الجسمية، ولا نجيز القول بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام لأن هذا اللفظ إن لم يكن عين التجسيم الحقيقي والتشبيه، فإنه يكون لا معنى له مطلقًا بحسب قواعد اللغة.

وهذا الملحظ كان السبب في تضعيف قول بعض من قال من الأشاعرة بإثبات صفات كان ظاهر ما وضعت له الألفاظ الدالة عليها في اللغة معنى لا يليق بالله تعالى من الجوارح والأعضاء.

وأما قوله (إن الكمالات مساوقة للوجود)، وظنُّه أنَّ هذا أحد اكتشافاته الخطيرة في هذا الباب بحيث اندفع ظانًّا أنا لا نعرف هذا الأمر، ودعا إلى عمل بحوث في مقولات الكمال! كما أن هناك بحوثًا في مقولات الوجود، **فنقول له**: هدئ من روعك، فلو كنت دارسًا لبعض كتب المتكلمين لرأيتهم يحصرون الكمال الحقيقي في الأمور الوجودية، وهم يجعلون الصفات السلبية دالة على كمال الوجود من جهة ما هي دالة على إثبات الوجود الكامل من باب دلالتها على نفي النقص المتوهم[33]، بل إن في بعض كتب ابن تيمية صاحب الفكر التجسيمي إشارات عديدة على ذلك، وإن لم يصل في إدراك هذا المعنى إلى ما وصل إليه متكلمو الأشاعرة وغيرهم.

بل إن هذا المعنى أستطيع أن أزعم أنه مشهور عند أكثر الفلاسفة أيضا، متأخريهم ومتقدميهم، وإنَّ القائلين بوحدة الوجود من القائلين به.

وأظنُّ أن هذه الإشارة تكفي القارئ في معرفة مقدار اندفاع الدكتور الفاضل في أحكامه.

وبسبب عدم التمييز بين هذه الأصول، اقترف الكاتب الدكتور انحرافًا في التفكير ووقع على نتائج بعيدة غريبة كل الغرابة حتى عن ابن تيمية نفسه، كما مرَّ التمثيل عليه غير مرة، ومما وقع فيه في الغلط والمغالطة، ما زعمه بخصوص الفرق بين العقل والنقل، فقد قال معترضًا ومتهمًا الإمام الرازي بأنه لم يسأل نفسه السؤال الآتي: (بم تميز بين العقل والنقل ؟ أليس بالعقل ؟ ألا تكون عندئذ قد جعلت العقل قاضيًا ومتقاضيًا؟ ثم أي معيار للعقلي الذي يرد إليه النقلي بالتأويل؟)اهـ.

وظنَّ أنه بذلك يمسك بيده تلابيب الخطأ ويجتثه من أصوله، ولم يعلم أن الإمام الرازي فرَّق بين ما يقال له إنه عقلي، وبين ما يقال إنه نقلي، بأن ما لا يتوقف إدراكه بالعقل فهو عقلي وإن جاء بالنقل، ويسمى حينئذ نقليًا أيضًا، فليس هناك فصل في مفهوم الرازي ولا الأشاعرة بين العقلي

---

(33) وقد أشرت إلى هذا المعنى في كتاب (**نقض التدمرية**) ، فراجعه إن أحببت.

والنقلي، ولو كان كذلك لما اتخذوا العقل هاديًا في أصول الدين وفي كثير من فروعه، وما ذلك إلا لأنهم يعلمون تمام العلم أن الذي أنزل النقل والشرع هو الذي خلق العقل وجعله دالاً. ولنوضح ذلك زيادة توضيح لئلا يفهم منه القارئ أو الدكتور الفاضل على عادته خلاف المراد وخلاف ما يدلُّ عليه.

فالمعلومات التي وردت بالنقل، منها ما يمكن أن يثبت أيضًا بالعقل، كنفي الوالدة والولد عن الله تعالى، ونفي كون الله تعالى محتاجًا، ونحو ذلك، ومنه ما لا يقدر العقل على إثباته مباشرة، لكن بإمكان العقل أن يتوصل إلى إثبات الإمكان أي عدم الامتناع، وليس المقصود بذلك عدم العلم بالامتناع، بل المقصود العلم بعدم الامتناع، فما أدرك العقل عدم امتناعه مما ورد في النقل، فإنه يصير عقليًا أيضًا إلى هذا المستوى، ونقليًا فيما لم يدركه العقل، فالعقل لا يستطيع أن يثبت مثلاً وجوب وجود الجنة على الصورة التي أخبر الشرع عليها، ولكنه يمكنه أن يثبت إمكان ذلك الوجود بعد معرفة صورته من النقل، فيثبت بالعقل إمكان تلك الصورة وعدم امتناعها، ويثبت بالشرع وقوعها، والوقوع في ضمنه الإمكان، كما لا يخفى.

إذن فليس في الشرع ما يقال عليه إنه غير عقلي مطلقًا، كما يوهم الدكتور الفاضل بكلامه، ولكن فيه ما لا يقدر العقل على إثبات حصوله بالفعل، لكنه قادر على إثبات إمكانه، والحكم بالإمكان حكم عقلي، أما الحكم بالوقوع والحصول، فإن كان تابعا للحكم بالضرورة فهو عقلي أيضًا، وكذلك الحكم بعدم الوجود إن كان معناه استحالته عقلاً فعدم الوقوع مدرك بالعقل أيضا، ويأتي الشرع بأحكام من هذا النوع ومن ذاك، فمن الأول أحكام كون الله تعالى عالمًا بكل شيء وقادرًا على كل شيء ولا يشبهه شيء، ونحو ذلك، ومن الثاني أحكام امتناع وجود الوالدة والولد أي ضرورة عدم الوجود.

أما إن كان الحكم على الشيء بالإمكان الخاص وهو تساوي الطرفين، فليس العقل المحض هو الطريق لإدراك الوقوع والوجود عندئذ بل العقل بواسطة الحس أو التجربة أو النقل.

فالنقل يأتي بأخبار يفهم منها بالعقل -بالدلالة اللغوية الوضعية- أمورٌ معينة.

والتمييز بين النقل والعقل بالعقل، ليس لأنا نتحكم في النقل بالعقل، ونجعله حاكمًا عليه، بل لأن وسيلة إدراك كون النقل نقلاً إنما هو العقل ليس غير، فالعقل لم يجعل النقل نقلاً، بل هو أدرك ذلك، كما تقول عندما تحس بأمر حار إن الحسَّ لم يجعل الحارَّ حارا بل هو حارٌّ في نفسه (هذا على فرض كون الحرارة أمرًا وجوديًا محضًا وليس إضافيًا).

فلا ينتج مطلقا من معرفة النقل بالعقل أنا نجعل العقل قاضيًا ومتقاضيًا، ولا متسلطًا على النقل ولا شيئًا من تلك الأوهام التي أذاعها ابن تيمية في بعض كتبه وتلقفها منه بعض من لم يدرك ما يلزمه إن فعل ذلك.

أما معيار العقلي الذي يردُّ إليه النقلي بالتأويل فهذا يوجب معرفتك لنظرية المجاز وإمكانات الدلالة، والتفريق بين ما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى وما يجب لله تعالى بالعقل، أي لذات الله تعالى، وهذا ما لا نراك مؤمنا بإمكانه، فكيف تتوقع منا أن نشرع الآن بتوضيح تلك المفاوز.

على أن العلماء من الأشاعرة قد تكلموا فيها، وإن شئت ناقشناك بعد أن تطرح إشكالاتك بصورة يمكن أن تفهم، وبمقدمات تدلُّ على أنك تريد أن تفهم وتعقل ما نقوله لا أن تكون على صورة المعترض لمجرد الاعتراض، أو أن تبني مقولاتك على تصورات خاطئة، لأنك تلزمنا حينئذ بإعادة شرح ما هو مشروح، وبيان ما هو مبين، وفي ذلك تطويل بلا داعٍ.

وهناك مسألة لا بد من الكلام عليها ولو باختصار، وقد ذكرها الكاتب الدكتور في بعض هوامشه، فقد زعم أن التسليم بأمر يسمى حكم العقل، مشروط بالإمكان الفعلي (أي التحققي)

بحصول التوافق من العقلاء على ما نسميه حكمًا عقليًا، وهذا غريب كما لا يخفى؛ فإن الحكم يكون حكمًا عقليًا وإن لم يتم الاتفاق عليه من العقلاء، وكأني بالدكتور الكاتب لهذا المقال يشترط اجتماع الناس على النسبة التامة أو حكم ما، لكي يصحَّ تسمية هذا الحكم بأنه عقليٌّ، وكونه قد اشترط ذلك فهذا يعني بالضرورة أنه يضع العقل تاليًا للتواضع وتابعًا للاجتماع الإنساني، وهذا توجه خطير لا أعتقد أحدًا من متكلمي المسلمين يقدر على التصريح به بالصورة التي يُفْهِمُها كلامُ د. المرزوقي!

والصحيح الذي لا ريب فيه أن الحكم يطلق عليه أنه عقليٌّ ولو لم يقع اتفاق الناس عليه، فاتفاق الناس ليس شرطًا لكون الحكم عقليًا، وهذا الحكم (كل حكم فهو عقلي بشرط أن يتفق عليه الناس)، يلزمه أن ما لم يتفق عليه الناس من الأحكام فليس عقليًا، وهذا واضح البطلان، فإنا نعلم أن كون الله تعالى واحدًا حكم عقلي وإن خالفنا فيه المسيحيون والوثنيون والقائلون بتعدد الآلهة، وكذلك نحن نعلم أن الله تعالى ليس بجسم ونعلم أن هذا الحكم عقليٌّ وإن لم يوافقنا فيه ابن تيمية ولا المزورقيُّ؛ فنحن لا نشترط للحكم ليكون عقليا اتفاق الناس عليه.

وأما مسألة وقوع الخلاف في العقلي نفسه، فإنا نفضل استعمال العبارة التالية: ما يزعم الناس أنه عقلي لهم، فهذا يجوز وقوع الخلاف فيه، أما العقلي في نفسه فلا يجوز الخلاف فيه بحسب نفس الأمر، ولو أجزنا وقوع الخلاف في العقلي من حيث هو عقليٌّ كما -ربما- تميل إلى ذلك، لكان هذا نفسه قادحا في العقل كمعيار وطريق للمعرفة.

وكذلك لو أجزت وقوع الخلاف النقلي من حيث هو نقلي للزمك الأمر نفسه، أي القدح بالشريعة في نفسها، ولكن وقوع الخلاف بين النقليات إنما هو في الظاهر لنا، وعلينا الترجيح والعمل بالراجح بحسب ما تقرر من قواعد العلم والعمل.

فالعقلي منه بدهي، ومنه نظري، ويتصور وجود خلاف في المستويين، ومع ذلك فإنا لا نرفع البداهة عن البديهي لمجرد أنَّ أحدًا من الخلق عاند أو عَسُرَ عليه التصور لسبب فأنكر البداهة، كما

تنكر أنت البداهات وترجعها إلى المسلمات أو المواضعات. وأما النظريات فيتصور فيها الخلاف وهو حاصل، وهذا لا يرفع صحة الالتجاء إلى العقل فيها، فإن معنى كون العقل معيارا في نفسه للعقليات عدم احتياجه إلى غيره لرفع الخلاف، وهذا كله لو فرضنا اطراد الموازين بين الناس ورغبتهم بالحق وعدم وجود الصوارف والموانع وعدم العناد...الخ من الأمور المعوقة عن الاتفاق، وهذا لا يحصل دائمًا.

وهذا التصور له مدخلية في تجويز التكليف والحساب والعقاب وتفاوت درجات العباد، ولكن ليس هذا الموضع مناسبا للكلام في ذلك.

الملحق الثالث

إشكالية المرزوقي مع القضية الموجبة

لقد تكلمتُ على القضية الحملية الموجبة في كتاب تدعيم المنطق، واستعملت بعض القيود التي ذكرها مناطقة الإسلام لتحليل عبارة ديكارت المشهورة بالكوجيتو. فلأنقل أولاً بعض ما ذكرته هنا، ثم نتمُّ الكلام مع أبي يعرب على ما ذكره هنا.

قلت[34]: (المثال الأول: **أنا أفكر، إذن أنا موجود.**

هذا القول المشهور، منسوب إلى الفيلسوف الفرنسي المعروف ديكارت، وهو يشكِّل على ما هو متعارف عليه اللبنة الأساسية التي بنى عليها فلسفته في بناء اليقين للتمهيد في إثبات وجود الإله عنده، فهو بعد أن أجاز لنفسه الشك في كل الأمور التي تعلمها عن طريق المعلمين منذ صغره، والمعلومات التي أخذها بالتقليد عن طريق تأثره في المجتمع المحيط به، لم يجد ملجأ يلتجئ إليه لبناء اليقين العلمي عليه، إلا هذا القول، فأطلق عبارته هذه (أنا أفكر، إذن أنا موجود).

والمفهوم من هذه العبارة كما هو واضح هو الاستدلال على وجودِ ذاته، وذلك لأن الدافع الذي دفع ديكارت إلى محاولة إعادة بناء الطرق المعرفية، هو أن كثيرًا من الفلاسفة الشكَّاك أثاروا الشك في أكثر المعارف والعلوم التي كانت سائدة آنذاك في بلادهم، وشككوا في إمكان الحصول على المعارف الراسخة الثابتة التي لا تقبل التغير، وخاصة في المعارف الإلهية، فأراد هو ردا على هؤلاء أن

---

(34) (تدعيم المنطق)، ص23-25.

يوجد طريقة يخضعون لها هم وتؤدي إلى بناء سلم العلوم والمعارف مرة أخرى، فاستند إلى هذه العبارة.

وكما قلنا فقد أراد إثبات وجوده من هذه العبارة، والمقدمة التي أوردها لذلك هي قوله (أنا أفكر). والنتيجة كانت قوله: (إذن أنا موجود). فجعل وجود تفكيره علةً لإثبات وجوده. والحقيقة أنه توجد مقدمة خفية لم تذكر في كلامه هذا، وهي (أن كل ما يفكر، لا بد أن يكون موجودا)، فإن البرهان لا يكون منتجا إلا بهذه المقدمة المخفية.

ولكننا عند النظر الصحيح في هذه العبارة وفي طريقة الاستدلال التي أحبها متبعو هذا الفيلسوف، فإننا نجد أن دليله هذا عبارة عن مصادرة على المطلوب. ومعنى هذا أنه اعتمد في الوصول إلى النتيجة، على نفس النتيجة، أو على أمر لا يسلم بوجوده إلا بالتسليم بوجود النتيجة. وبيان ذلك:

أنه جعل ثبوت التفكير في **ذاته** دليلا على ثبوت **ذاته**، وأنت تعرف أن التفكير عارض على الذات، ونسبة عارض إلى الذات، لا يمكن أن يصح إلا بعد التسليم بأن الذات نفسها موجودة. فيصبح الحاصل في النهاية كأنه قال: التفكير ثابت لذاتي الموجودة، وثبوت التفكير لذاتي الموجودة، دليل على وجود ذاتي. ومن الواضح أن هذا عبارة عن كلام لا محصل تحته.

هذا هو التحليل السريع الذي أردنا أن نبينه. وأما القواعد المنطقية التي اعتمدناها للوصول إلى هذه النتائج ونقد كلام هذا الفيلسوف المشهور، فهي ما يلي:

قال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التهذيب في علم المنطق (**ولا بد في الموجبة من وجود الموضوع، إما محققا وهي الخارجية، أو مقدرا فالحقيقية، أو ذهنا فالذهني.**) [35]اهـ

وشرَحَهُ العلامة الملا عبدالله اليزدي بقوله [36]:

(**ولا بد في الموجبة** أي في صدقها، وذلك لأن الحكم في الموجبة بثبوت شيءٍ لشيءٍ، وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبَتِ له، أعني الموضوع، فإنما يصدق هذا الحكم إذا كان الموضوع محققا موجودا إما في الخارج إن كان الحكم بثبوت المحمول له هناك، أو في الذهن كذلك.

ثم القضايا الحملية المعتبرة في العلوم باعتبار وجود موضوعها لها ثلاثة أقسام لأن الحكم فيها

إما على الموضوع الموجود في الخارج محققا نحو كل إنسان حيوان، بمعنى أن كل إنسان موجود في الخارج حيوان في الخارج.

وإما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا، نحو كل إنسان حيوان، بمعنى أن كل ما لو وجد في الخارج كان إنسانا فهو على تقدير وجوده في الخارج حيوان. وهذا الموجود المقدر إنما اعتبروه في الأفراد الممكنة لا الممتنعة كأفراد اللاشيء وشريك الباري.

---

(35) تهذيب المنطق، للإمام العلامة سعد الدين التفتازاني،ص12، طبعة مؤسسة أهل البيت.ط2 1408هـ-1988م.

(36) حاشية ملا عبدالله على التهذيب، ص94، طبعة أهل البيت،ط2.

وإما على الموضوع الموجود في الذهن كقولنا: شريك الباري ممتنع، بمعنى أن كل ما يوجد في العقل ويفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع في الخارج، وهذا إنما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها أفراد ممكنة التحقق في الخارج.)اهـ

ومن هذا يفهم أن مراد ديكارت كان إثبات وجود ذاته وجودا خارجيا، فهو انتقل من إثبات التفكير لذاته، ومعلوم أن التفكير عرَضٌ، والعرض لا يثبت إلا لموجود خارجي، فإثباته التفكير إذن لذاته، في المقدمة التي اعتمد عليها، يتضمن إثبات وجود ذاته وجودا خارجيا، لما مرَّ ذكره. وهذا هو عين المصادرة على المطلوب.)اهـ

وبما نقلناه عن السعد وبعض المناطقة يتضح المراد بالمقصود من كون القضية الموجبة تستلزم إثبات الموضوع بحسب ظرف الإثبات إن خارجًا فخارجا، وإن ذهنا فذهنا.

ولو أردت أن أفصِّل في هذه القاعدة لبينت من أقوال العلماء ومناطقة المتكلمين هنا ما لا أعتقد أن الدكتور المرزوقي قد اطلع عليه، ولكن ما أوردناه في تدعيم المنطق كاف لهذا المقام، فلا نريد إلا التمثيل على فائدة بعض القواعد المنطقية، لا شرح ما قاله المناطقة ولا ذكر تقييداتهم واتجاهاتهم.

أما ما ذكره د. المرزوقي من أن هذه القاعدة لا تصحّ إلا بالشرطين اللذين ذكرهما، فلا عبرة به أصلاً، فيبدو أنه لم يدرِ بالضبط معنى القاعدة، ولا مجال تحقيقها، مع أنا شرحناها بصورة كافية في (تدعيم المنطق).

وقوله: (لا تصح حتى في العلم القديم إلا بشرطين)، إما أن تعني أنها لا تصح مطلقًا في العلم غير القديم، أما في القديم فلا تصح إلا بشرطين اثنين. ويحتمل أن يريد أنها لا تصح مطلقًا لا في العلم الحادث ولا في القديم إلا بهذين الشرطين، مع أنها إن صحت فالأولى بها أن تصح في العلم القديم.

وعلى كل الاحتمالات: فإن الدكتور يتكلم عن معان لا علاقة لها بمفهوم القضية مطلقًا، فلا فائدة في الشرط الأول، لأنه لا مدخلية لكون الموضوع جوهرًا أو غير جوهر في هذا المقام، والقاعدة التي ذكرناها صادقة سواء باعتبار الجواهر أو عدم اعتبارها، فلو قلنا: العلم القديم عام التعلق، فهذه قضية حملية موجبة، فيها أن (العلم القديم) –وهو ليس بجوهر- محمول عليه قولنا (عام التعلق)، فهذا الوصف، لا يصح ثبوته للعلم القديم إلا إذا أثبتنا العلم القديم بحسب ظرف القضية، فإن كان كلامنا على عموم التعلق في الخارج فيجب ثبوت العلم القديم في الخارج أيضا، وإن كان ذهنا فيجب ثبوت العلم ذهنا، وهكذا.

وكذلك تقول: (زيد يتكلم) إن أردت بالمحمول ثبوته في الخارج فيجب أن يكون زيد ثابتا في الخارج أيضا لكي تصدق القضية، وإن كان التكلم في الذهن فيكفي ثبوت زيد في الذهن بأن تتخيل زيدا في ذهنك وتنسب له التكلم هناك، وهكذا.

ويصح كلامنا لو قلنا: (زيد يمشي) فإذا قلت هذه القضية صادقة، فلا بدَّ من أن يكون زيد ثابتا في الظرف الذي أثبتَّ فيه الحكم له بالمشي.

فلا علاقة لمحمول القضية بأن يكون من مقومات الموضوع أو عرضياته.

والدكتور يتكلم على الثبوت دائمًا في الخارج، مع أنا بينا أن الثبوت إنما هو بحسب ظرف الحكم، ولذلك قال: (ومن ثم فهي تستثني المقومات التي لا تحمل على موضوع أصلا فضلا عن كونه ليس ثابتا قبلها حتى نقول إنها لا تصح إلا إذا كان هو ثابتا. بل هما يثبتان معا)اهـ

ولا معنى لقوله إن (مقومات الموضوع لا تحمل على موضوع أصلاً) لأن مقومات الموضوع تحمل عليه حملاً منطقيًا صحيحًا، ولا أعلم في ذلك خلافًا، فأنت تقول: (كل جسم فهو ممتد في الأبعاد) فإن من مقومات الجسمية الامتداد في الأبعاد، وها نحن حملناها عليها.

وأظنُّ أن الدكتور توهم أن معنى الحمل، هو أن يثبت أولاً في الوجود الخارجي الموضوعُ وحدَه، ثم أن نأتي بالمحمول ونثبه على الموضوع! وهذا تصور عجيب غريب....فالحمل والفصل بين الموضوع والمحمول في القضايا إنما هو في التصورات والألفاظ الدالة عليها، وليس من الضروري أن يكون في نفس الأمر والخارج.

ومما يدلُّ على أن الدكتور لم يفهم تمامًا ما قلناه، قوله (فضلاً عن كونه ليس ثابتا قبلها حتى نقول إنها لا تثبت إلا إذا كان هو ثابتا)، فعبارة (لا تثبت إلا إذا كان هو ثابتا) لا تستلزم السبق الزماني الخارجي، بل مجرد السبق المنطقي، وفرق بينهما.

وأما جدلية القضية التأملية التي يشير إليها، فمشكلة الدكتور الفاضل أنه يحسب أن المعاني حصر على بعض الناس، ولم ينتبه أنها مشاع بينهم، أو كأنه يعتقد أن العقل انحصرت أفراده في عقله هو فلا أحد عنده عقل يعمله ليدرك التغيرات الحاصلة في المادة الخارجية أو في النفس البشرية. ويبدو أن الدكتور الفاضل قد اعتاد الخلط بين الأنواع العديدة والعقائد المتضادة، ففي الوقت نفسه الذي يقول بالفلسفة والتفلسف وضرورته، ينصر ابن تيمية الذي هو من أشد الناس على الفلاسفة، وفي الوقت الذي يقول به على حد زعمه بنصرة الإسلام تراه يتبع هيجل فيلسوف العقيدة المسيحية، ومقرب التثليت الذي يعتقد أن أكمل الصور العقلية قد ظهرت في العقيدة المسيحية، وها هو الدكتور يستعير من المنطق الجدلي أمرا لا يفيده كثيرا.

والعجيب أنه في كل ذلك يظل يزعم أن هذا آخر ما اكتشفه العلم، وآخر ما وصلت إليه بحوث الفلاسفة، وكأن الآخرية في نفسه معيار الصدق عنده!

وسوف يتبين للقارئ العزيز بقليل من التدبر أن الدكتور يخلط بين نسبة المحمول إلى الموضوع صوريا وبين نسبتهما في الخارج، والحقيقة أن هيجل نفسه قد ميز بينهما ووضع لكل معنى مصطلحا خاصا.

أما موضوع المادة والطاقة، فالدكتور قد أبعد الشقة لما التجأ إليه، فإنا إذا نظرنا في الجدل، أي التغير الحاصل في جوهر المادة وتغيرها من مادة إلى طاقة، على القول بذلك، فالتغير هذا لا يحصل في نفس الوقت، يعني أن المادة لا تكون مادة في الوقت الذي تكون فيه طاقة، بل إنها في لحظة ما تكون مادة، وفي لحظة تالية لها تصير طاقة، وإلا فلو كانت المادة طاقة في الوقت نفسه، لكان الفرق بين المادة والطاقة اعتباريًا محضًا، فحينئذ لا يكون في الخارج موجودان أحدهما مادة والآخر طاقة، بل موجود واحد ينظر إليه من جهة معينة على أنه طاقة، ومن جهة أخرى على أنه مادة. وهذه الصورة جائزة أيضا كما تجوز الصورة الأولى، ولا إشكال عندنا في أي منهما، غاية الأمر أنا نقول: لو فرضنا تغير المادة إلى طاقة وبالعكس، فإن كلا منهما يكون شكلاً من أشكال مقولة وجودية أعلى منهما، أو يكون واحد منهما قد تلبس بقيد زائد على صاحبه.

فهل تسمح لنا أن نقول إن ما قررناه هنا أعلى مما تعقله يا حضرة الدكتور!

والمنطق الذي نقول به لا يرفض أيا من هذه الأشكال والصور المفترضة لمادة الوجود الخارجي الممكن، وقد أشرنا إلى ذلك في بعض كتبنا، ونقلناه عن بعض متأخري المتكلمين أيضا.

وقد قرر الملا صدرا الحركة والتغير الصاعد في الجوهر، وهذه النظرية قد أشار إليها بعض المتكلمين من قبل الملا صدرا.

ولكن إذا كان الأمر كما وضحناه في عملية التغير الحاصل في المادة والطاقة، فما هي مشكلة الدكتور المرزوقي؟

إن مثاله الذي ذكره أو تصويره للمثال الذي ذكره لم يصب فيه المراد، بل انحرف فيه عن الجادة والصواب. فهذه الصورة من القضايا التي تصور واقعًا خارجيًا لا يصح أن يقال فيها إنه لا يوجد فيها فصل بين الموضوع والمحمول هكذا إطلاقا، كما أطلق! بل إن الفرق المعتبر في القضايا هو الفرق في المفهوم، فلكي يصح الحملُ في القضية فلا بدَّ من تغاير مفهوم المحمول عن مفهوم

الموجود، ولا يشترط الاختلاف في المصداق بل في المفهوم فقط، والتغاير في المفهوم حاصل حتى على مثال الدكتور المرزوقي، فيكفي أنه قال المادة والطاقة، فهناك فرق بين مفهوم المادة ومفهوم الطاقة، وإلا لكانا لفظين مترادفين، ويكفي في التفريق الفرق الاعتباري كما وضحناه أعلاه.

ومثال ما وضحناه أن تقول: الإنسان حيوان ناطق، فالناطقية المشار إليها خارجًا، ليست شيئا غير الإنسان المشار إليه خارجًا، بل هي ذاتي من ذاتياته، ولكن مفهوم لفظ الإنسان ليس مرادفا لمفهوم لفظ الناطقية، وكذلك يقال في مفهوم لفظ الحيوانية، والتساوي في المصداق لا يستلزم الترادف في المفاهيم يا أستاذ!

ويبدو أن الأستاذ الفاضل لا ينتبه كثيرًا إلى ما يقرره، فهو يعتبر أنه لا يوجد فصل بين المحمول والموضوع، فإن قصد أن لا فصل في المفهوم، فكلامه غلط ظاهر، وإن قصد أن لا فصل في الوجود الخارجي، فلا خلاف فيه ولا أحد يشترط الفصل حتى يعارضه بهذه القضية ويقول له لا يوجد فصل فيها.

فهذا الكلام لا يدق علينا، ولا على طلابنا، وإن توهم خلاف ذلك، بل إنني أعلم تمامًا أن العديد من طلابي يناقشون مسائل في الفيزياء الحديثة والمنطق وغيرها من القضايا التي يعتبرها الدكتور من تخصصه، بصورة لا شك أنها ستفاجئ الدكتور!

وأما الشرط الثاني الذي ذكره الدكتور الفاضل، فأقول: يبدو يا دكتور أنه قد اختلط الأمر عليك فتصورت أنك تناقش فيلسوفًا قائلا بالماهيات غير المجعولة، أو بالقدم الذاتي للكون أو بأن الله تعالى فاعل بالعلة، أو لعلك تصورت معتزليًا قائلا بنحو ذلك، ولا ريب أنك نسيت أنك تتكلم مع أشاعرة! وأنا أجزم أنك نسيت أن المذهب الأشعري هو أعظم من نصر فكرة أن الله تعالى فاعل بالإرادة، وأن هذا النظام الموجود في العالم نظام كائن بإرادة الله تعالى، وأن أعظم من حقق مفهوم العادة في أفعال الله تعالى ومنها خلقه لهذا العالم على السنن المشاهدة، هم الأشاعرة، ولا ريب أنك

نسيت كتابك القديم الذي ألفته عن السببية عند الغزالي...وإلا لو لم تكن قد نسيت ذلك كله، فلا معنى لصدور هذا الكلام عنك إلا أنك تقصد المغالطة والمشاغبة...

واعلم أيها الدكتور الفاضل أن الأشاعرة هم أعظم من أبطل قول أفلاطون بالمثل، حتى صارت طرق إبطال هذا الرأي مذكورة في المتون المعتمدة في التدريس عندهم، وأنت تعلم أن الأمر لا يعتمد في التدريس لطلاب العلم إلا إذا صار مشهورًا بين العلماء، ومتحققًا من صحته ولو غالبًا.

والمعتمد عند الأشاعرة عدم وجود الكلي في الخارج بما هو كليٌّ.

وأما مثال شعاع النجم وبقائه بعد موت النجم نفسه، واعتبار ذلك مثالاً على بقاء المحمول مع عدم وجود الموضوع، فهو مثال مضحك فعلا، يثبت لنا أنك لا تعرف مطلقا ما معنى القاعدة التي ذكرناها.

وكذلك فقد استغربت تمامًا من قولك إن مفاعيل الشيء توجد قبله، كما انها تبقى بعده، فهذا قد يعسر علينا دركه إذا حملنا المفاعيل على الخلق والإنشاء لا من شيء، بل هو باطل لا يقول به عاقل.

أما إذا حملناه على كسب العبد فكسبه ينتهي وقتا بعد وقت، وأما ما يترتب عليه عادة بترتيب الله تعالى فهو الذي يبقى بإبقاء الله تعالى له، كالبنَّاء الذي يبني بيتا فكسبه هو ما بذله حال قيامه بالعمل، أما الشكل الناشئ عادة بعد هذا العمل، فلا يقال عليه إنه كسب البنَّاء هذا على ذهب الأشاعرة، ولا يقال إن البنَّاء خلق عين هذا البيت المتشكل على مذهب المعتزلة أيضًا، فالباقي بعد موت الفاعل الحادث ليس منسوبا بالضرورة إليه.

وما أقوله أيها الدكتور الفاضل أنك لا تعرف مطلقًا أي شيء عن الموضوع الذي تخوض فيه يمينا وشمالا، صاعدًا نازلاً، بلا رأي وجيه ولا قول سديد.

وأعراض المرض تطلق على المظاهر التي يظهر منها أن المرض وقع بالإنسان، وإن لم يظهر ذلك بالفعل بمقتضى الخبرة العادية، لكن الطبيب الحاذق يعرف تماما أن هناك مرضًا ما لما تزل أعراضه أي نتائجه في ظهور.

وأما كلامك عن الماهيات فلا قيمة له هنا، فلا أحد من الأشاعرة يقول بثبوتها على سبيل الوجوب العقلي، ولكن بمقتضى حصولها في الوجود بمقتضى الفاعل المختار، فما دامت هي هي، فتلك الماهية (أي مجموعة الأوصاف التي تصدق على نوع خارجي معين ولا تصدق على غيره) تكون مميزة له ومعرفة له، ما دامت موجودة.

عرض حال وتمهيد مآل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين...وبعد

فكنت قد كتبت هذه الصفحات أولا، ثم عدلت عن نشرها، إيثارا لأسلوب آخر فضلته لعوامل معينة سأذكرها في محلها، ولكني رأيت الآن أن الأفضل أن أنشر هذه الصفحات لعل فيها بعض الأمور التي تنبه هذا الراد ومن يدور في فلكه، لأنه قد تجاوز كل الحدود في كلامه...وأساء الأدب كثيرا في خصامه، وتعدى إلى النهاية في ظلمه واتهامه...

المشكلة في هذا الدكتور مع أنه هو الذي بادر بالهجوم، وما فعلنا غير الرد على ما تفوه به من اتهامات ومبالغات ومغالطات، إلا أنه لما رأى بعض الإخوة قد قام بحق الرد المباشر عليه من عند أنفسهم، وإنما ردوا على بعض المواضع التي ارتأوها، إلا أنه يتصور الأمر على أنه حرب، ويوجد جيش قد وجهته للرد عليه، وميمنة وميسرة، وجناحين...الخ تصوراته الغريبة التي لا واقع لها إلا في وهمه، ويا لهذا الوهم كم يحتوي على تصورات وخيالات لا واقع لها، والحقيقة أن الردَّ عليه لا يحتاج لا إلى جيش ولا إلى غيره، لأن كلامه متساقط بنفسه! وقد بينا عدم علمه بما يقول به في الرد الأول الذي جاء قاصمة على أم رأسه!!

ولو تأمل في الردود المعدودة التي كتبها الإخوة، وقارنها بغيرها من الردود التي كانت تكتب في مواضيع أخرى، لعرف حق المعرفة أنهم قد أمسكوا أقلامهم كثيرا عنه، والتزموا الأدب العظيم في جانبه بصورة أعظم منه، هذا مع تجاوزاته العظيمة التي سقط فيها –لا في حقنا بل في حق العلماء عامة... ولم يتكلم العديد من الإخوة في الدفاع عني شخصيا لأنهم يعلمون أن ما صدر من فم الدكتور ما هو إلا هراء وتفاهات، بل قاموا بالدفاع عن المذهب الذي يعتقدون به، والعلماء الذين ينتسبون إليهم...مع ذلك ثار عليهم كل الثورة، واتهمهم بالرجعية والتقليد الأعمى...

وصار يتصور الأمر على أنه تسلط عقلية المشايخ على الآخرين بالتكفير والإخراج من دائرة الإيمان والإسلام! ولم يقع حسب معلوماتي أمر من ذلك كله، وغاية ما نسبناه إليه فإنه قد اعترف به بلسانه. فهو قد اعترف بأنه مخالف لفرق المسلمين جميعا، وزعم أن ما أتى به هو الحق الصراح، وله ولأصحابه أن يتخيلوا ما هو حال الذي يزعم أن الحق الصريح والتصور الخالص عن الإسلام لم يظفر به أحد من المتقدمين (خلال أربعة عشر قرنا أو يزيد) حتى جاء هذا الفطحل واكتشف المستور، وبين الديانة.فإن كان يعتبر هذا الأمر تكفيرا، فهو شأنه ويكون عندئذ قد حكم على نفسه بنفسه.

ولو نظرنا بشيء من التأمل، لوجدناه هو الذي استعمل جميع تلك الأساليب، فهو الذي قام بالمهاجمة، والاتهام بإثارة الحروب الطائفية، وها هو الآن يتهمنا بالتعاون مع أمريكا واليهود والجبهة الشيعية، والسعي وراء الثروة، تعسا له ولأوهامه ما أسخفها وما أشد انحطاطها! إلى غير ذلك من اتهاماته التي لنا أن نتصور أنه ما يزال يملك العديد منها، لأنها كما يبدو جاهزة عنده يلقيها كما يشاء.

ولكني لست بناقم عليه، فإنني أتصور صدور ذلك كله منه، بل كنت أتوقعه لأنه كامن في مقالته الأولى، ولو تركناه وحدَه ولم نردَّ عليه لأعلن عن ذلك أيضا.

وهو غاضب لأن بعض الإخوة –وعددهم لا يزيد عن كف أصابع اليد إلا بقليل ربما– ردوا على بعض مقولاته، ولم يتجاوزا قدر الأدب فينحطوا إلى سوء الأدب والكذب الذين مارسهما في ردِّه، وهؤلاء الإخوة قد فهموا أن رده الأول ليس موجها لي أنا شخصيا، بحسب ظاهره، بل هو موجه إلى علماء الأمة كابرا عن كابر، ولكنه صادف أن رأى شخصا ينادي بإعادة الاهتمام بذلك العلم الراسخ، ووافقه طائفة من أخيار الناس وصلحائهم –وهذا الذي فاجأ د. أبا يعرب، لأن ما نادي به يعارض دعواه التي يدعو إليها ويخرب عليه مشروعه العظيم الذي يباهي به!– وهذا المشروع خلاصته عبارة عن القول باستحالة البرهان على أصول الدين ومسائل الاعتقاد، وترك

الناس كل واحد يعتقد بما يشاء وكيف يشاء، بلا رادع ولا قيود ولا مرجحات، وعبارة عن تخوين لعلماء الامة، ومناداة عليهم بأنهم خانوا الأمانة وسببوا انحطاط الأمة، وأن الفقهاء عبارة عن عصابات مافيا، وكذلك الصوفية، ومن ينضم إليهم من المتكلمين وغيرهم، من أنصار العلوم الشرعية-، ولذلك بادر من بادر منهم للتعليق على شيء من مقالته! وقد حنق عليهم الدكتور لما مارسوا هذا الحقَّ الطبيعي، ولعله كان سيغضب أيضا لو لم يردَّ عليه أحد، وعلى الحالين كان سيجد مسوغا لنقمته علينا، ففي حال صدور الرد منهم سيقول ما قاله الآن من أنهم جناح حرب، وأني لم أحترم أخلاق الفرسان فبعثت إليه بفيالقي وأركان الحرب، وكأن الأمر يحتاج لذلك!!! علما بأنهم لما علموا أنني سأقوم بالرد عليه سكتوا كلهم أجمعون، تاركين الأمر إلى حين! ومع ذلك تراه يتهمهم بما اتهمهم، ولو لم يردَّ أحد عليه ولم يعلق، فإنه كان سيقول أرأيتم أيها الناس تلك الروح التسلطية التي يمارسها هذا الشيخ على أتباعه! على زعمه، أرأيتم كيف يمنعهم من الكلام، ولو تكلموا لخالفوه ولكن هذا الشيخ بسلطته التي استمدها من عصابات المافيا الفقهية والصوفية التي يوجد لها تاريخ قديم في الإسلام، أقفل أفواه هؤلاء المساكين!

ولكنه -كما يصرح في أثناء كلامه ويلوح- لا يعدم رجاء من بعض الشباب -أعضاء هذا المنتدى الذين يحاول الاتصال بهم والتخييل إليهم أنه المحرر للعقول الدافع لهم إلى التقدم بشرط التفافهم حوله، وربما سكت بعض هؤلاء بناء على إحسان الظنِّ بالدكتور، وانتظارا لما يعد به من تحقيق في العلوم والمعارف كما يزعم، لا انحرافا وتشككا بما وجدوه عند المتكلمين، من معارف، ولكنهم يتيحون لأنفسهم مهلة من النظر فيما سيأتي به هذا المدعي، وهذا منهم إنصاف له لو احترم نفسَه، ولا يضيرنا هذا الموقف منهم، لأن إتاحة النظر لهؤلاء أمر واجب علينا، ولكننا لا نستغرب إن كان الدكتور الفاضل اغترارا منه بنفسه يعدهم بالخير العظيم إن هم انفكوا عن التسلط الكبير الذي يمارسه عليهم الشيخ سعيد!!-كما يتوهم هذا الدكتور النابغة!!- فها هو يحث هؤلاء على الانفكاك

عن التحجير على العقول والتفلت من براثن هذا الأخطبوط ذي الأيدي العديدة!! كما يتوهم في خياله....

لا حول ولا قوة إلا بالله!! لم أرَ عقلية أسخف من هذه العقلية إلا واحدا سبقه بهذه الدعاوى ثم تهاوى في أحضان الشيعة والأمريكان! ولا أرجو للدكتور مصيره الهالك، مع أن كليهما يشترك في قوة التوهم والقدرة العظيمة على اختراع الأكاذيب وتنسيق صورة ما كانت أجهزة المخابرات في الدول لتقوى عليها...

فتعالَ إذن يا محرِّرَ الشعوب، وكافل اليتامى والمساكين، حرِّرهم من قيود الطغيان وامنحهم حريتهم بقوة فروسيتك وعلو همتك وحرصك على مساعد الإنسان لمجرد أنه إنسان!

لا حول ولا قوة إلا بالله...!

وما علاقتنا نحن بأمريكا واليهود؟! أنا لا أريد أن أصدق إلا أنك كنت تمزح لما قلت ما قلت من علاقتنا بهؤلاء، إذ لو لم تكن مازحا لكنت شيئا آخر لا يستمع لقوله ولا يلتفت إليه! –ولكن هيهات أن يصحَّ لنا حسب الدلائل فرضُ المزاح-.

أما الشيعة!!! حتى الشيعة جعلتنا من أنصارهم وهم الذين يحقدون علينا ويعادوننا سرا وعلنا هم وأتباعهم ويحسبون لنا عظيم الحساب!

أتقوم بكل ذلك من أجل ابن تيمية وعيون ابن تيمية! يا سيدي مبارك عليك هذا العبقري! ولكن ما دخل العلماء (كالرازي والتفتازاني، والعضد والجويني والأشعري، وغيرهم عديدون جدا جدا) حتى تتهمهم بشتى التهم وتنفِّرَ الناس منهم ناعتا إياهم تارة بالمافيا وتارة بغير ذلك من النعوت القبيحة!

وتنزه نفسَك بعد ذلك كله زاعما أنك لا تقلد أحدًا! أصحيح أنك لا تقلد أحدًا !؟فما هذا الترامي الذي نراه إذن في أحضان ابن تيمية! أصحيح أنك لا تستمد إلا من السلف الصالح ولذلك ترفض كل ما جاء به العلماء من الأوائل والأواخر[37]! هل تتصور فعلا أن العلماء قد وضعوا آراءهم بديلا عن القرآن والسنة! فمن يكفر الآخر أيها العبقري إذن، أنت تكفر العلماء، أم نحن الذين نكفرك!

ومن هم هؤلاء السلف الصالح الذين أبطلوا أدلة العقول على إثبات وجود الله تعالى وعلى صفاته...!

والحقيقة التي تعرفها أنك لا تتبع ابن تيمية في أمر إلا في بعض القواعد التي تظنها موافقة لمذهب غربي مستشرق أو مستغرب، أما في اعتقاده في الله وصفاته وأنبيائه وما يتعلق بذلك ويترتب عليه، فهذا أمر لا يهمك أصلا أن توافق فيه ابن تيمية ولا غير ابن تيمية، كما تبدى ذلك جليا في مقالتك الأخيرة وما قبل الأخيرة...

---

(37) قال د. أبو يعرب في ردِّه: (أني أرفض كل الصيغ العقدية فوق نص القرآن الكريم والسنة الشريفة أو دونهما لأن أصحابها وضعوها ثم جعلوها بديلا منهما: وذلك هو المدح منه. ولما يقرأ المسألة الأولى سيفهم العلة.) اهـ، ويقول: (أحاول أن أكون مسلما كما كان المسلمون قبل الأسماء التي سماها هو وأمثاله. فواضعو الصيغ المذهبية وموثنوها ليسوا أفضل من المسلمين الأول المتحررين من الأوثان إذا احتجت إلى من أقتدي به في تجربتي الروحية وممارستي الدينية.) اهـ، فهو يجعل العلماء أصحاب أوثان يعبدونها بديلا عن الوحي واتباع الكتاب والسنة، ولا تحسب ذلك يقوله المرزوقي لأنه غضب من الرد أو أخذته الحمية، بل إنه قد صرَّح به من قبل في حواره مع بعض الأفاضل كالشيخ البوطي.

أما زعمك في هامش إحدى صفحات ردك الأخير ذي العنوان المضحك فعلا، بأنه كان ينبغي أن نعتبر ردَّك دعوة لنا للحوار في الفكر الراهن المتخلف[38]، فقد اعتبرناها كذلك وها نحن ننظر في فكرك أنت، وفي فكر غيرك من المجددين!! والفلاسفة!! والمفكرين!! الذي يزعم كل واحد منهم أن له مشروعا جديدا يريد به أن يصوب حركة الأمة، ويقوم مسيرتها، وأظهر خطوات طريقته وأولها هو اتهام علماء الأمة بتضييع الدين وخيانة الامانة، **وبأنهم كانوا مجرد عصابات مافيا يلاحقون أطماعهم ورغباتهم**[39]!

وأما تصوره أنا لا نفرق بين القوة والفعل، وأن الله تعالى لا يجوز أن يتصف بشيء بالقوة، فأنا أسأله سؤالا واحدا فأقول: من هو الذي بيَّن لك أيها الدكتور الفاضل قاعدة (أن ما أمكن لله تعالى فقد وجب له)، الناطقة بنفي نسبة شيء لله بالقوة كصفة من صفاته لأن ذلك يستلزم الكمال بل

---

(38) قال الدكتور: (لو كنتم واثقين من أنفسكم حقا لاعتبرتم نصي دعوة هادئة إلى الحوار حول علل التخلف في فكرنا الراهن التخلف الذي يعد سلوككم هذا أفصح علاماته وليس إعلان حرب.) اهـ، وهو يزعم أنه ما كان يريد المهاجمة للفكر الذي نقول به ولا التنقيص من العلماء! يزعم ذلك ومقالته كلها تنقيص واستهزاء وتخوين واتهام بالتمهيد للحروب الطائفية، بل إن رده الجديد مفعم بذلك كله. وأنا قاطع بأنه لم يقل هذه الكلمات التي يوهم بها نيته الحسنة إلا ذرا للرماد في العيون لكي يوهم القراء أن نيته كانت حسنة. وهو دائما يزعم أنه لم يدن البادئ لما سماه الحرب فقال مثلا: (**هذا لما قد يبدو عليه من تشخيص لم أكن فيه البادئ) اهـ**، وليت شعري من الذي بدأ إن لم يكن هو!

(39) كما يتهمهم د. أبو يعرب كثيرًا في غير ما كتاب!

يتضمنه! وهل بالله تعالى عليك يقال لمن وضح لك هذه القاعدة التي كان ينبغي أن تشكرني عليها، تخاطبه بهذا النحو من الكلام المتعجرف[40].

آه...لقد نسيت أن أذكر لك إن هذه القاعدة يقول بها أهل السنة في معرض الكمالات الوجودية من الصفات والذات، أما الأفعال فليس بكمال لله تعالى عند أهل الحق، أما المنحرفون عن الصواب كابن تيمية فإنه لاعتقاده أن الله تعالى لا يكون كاملا الكمال المحض إلا إذا كان خالقا بالفعل، فقد أوجب أن يكون الله تعالى خالقا بالفعل منذ الأزل، ولعدم جواز قِدَمِ شيء بالشخص عنده -على حسب ظاهر كلامه- فقد أوجب القدم بالنوع.

ولكن حقَّ لك أن تنسى، فقد عزفت عن الخوض في هذه المسألة في الردِّ الأخير، فجعلتها من المسائل المنسيات نسيا منسيا....

وأنت أيها الدكتور الفاضل تابع له في ذلك كله عرفت أم لم تعرف، هذا إن تنزلت فعلا لمستوى ابن تيمية واعتقدت عقيدته التي ينادي بها، وإلا فأنا جازم بأنك تعتقد في نفسك التعالي عما خاض فيه ابن تيمية من محاولة نصرة تصور عقائدي معين معارض لغيره من الفرق، فأنت فوق الجميع وغير الجميع فلا تنسَ ذلك...!!

والغريب أنه بعدما بينا له العديد من المغالطات التي وقعت له في مقالته الأولى، ما يزال حتى الآن يغالط نفسه ويزعم أن ردودنا على ما جاء فيها مجرد خلب ومهارب[41]! مهارب من ماذا

---

(40) قال د.: (فإذا كان الشيخ يتكلم على أن الخلق يمكن ألا يكون بالفعل دون أن يفهم أنه سيكون عندئذ بالقوة فيكون الخالق المتصف به ولو وصفا معنويا قويا على شيء ومن ثم فهو ليس كاملا لأن القوة نقص بالقياس إلى الفعل إذا كان ذلك كذلك فكيف يكون حال من يتشيخ عليهم ؟) اهـ

أيها الدكتور الفاضل! ألم نبين لك أن كلامك في القياس الحملي والشكل الأول كلام لا أساس له! مجرد وهم مبني على تسرع! ألم نبين لك أن زعمك أن ابن تيمية يريد البرهان على مقولاته الكلامية أيضا خلافا لما تزعمه من أنه أراد مجرد نقض دعوى الخصوم! ونحن لم نورد لك العديد من كلامه، بل اقتصرنا على فقرات قليلة مناسبة للموضوع الذي فتحته أنت لا نحن، وبينا لك أنه –ابن تيمية– يصرح بقوة أنه يريد إثبات صفات الله تعالى بالأدلة العقلية والنقلية، خلافا لما تزعمه سابقا، والآن من أنه لا تقام الأدلة على العقائد بل تؤخذ من النصِّ بالتسليم! وهذه دعوى خطيرة ترفَّع ابن تيمية نفسه عن أن يقول بها!

وألم نبين لك أن ما نسبته لابن خلدون والغزالي مجرد سراب بقيعة...!

حتى الكوجيتو واعتراضك علينا فقد تبدى للقراء الكرام تخبطك في الرد...

وأما المسائل العديدة التي هربت منها في ردِّك الأخير وخفتَ من أن تعيد الكلام فيها لظهور غلطك وجهلك فهي عديدة... ولذلك جعلتها نسيا منسيا.... وسنقوم بتذكيرك بها حتى لا تسارع إلى ابتكار توهم جديد فتقع في التناقض الذي لا تمنعه في اعتقادك ورسم نظريتك الجديدة المحررة للشعوب والفكر، تلك النظرية التي فتحت الباب للتفلسف في نظرك...! وإنما فتحت بابا للسفسطة والمغالطات ولنفي مقولة الحق والباطل!

الغريب في الدكتور أنه ما يزال يلقي بمقولاته هكذا بلا دليل فهو لا يبذل أي جهد لاستجلاب نصٍّ واحد يدل به على فهمه لمواقف هؤلاء العلماء! وإن أتى بنص تجده من أبعد النصوص عن أن يكون دالا على ما يريده!

---

(41) قال الدكتور: (أما ما جاء في مصنف الشيخ فهو ينتسب إلى جنس مهارب المتكلمين كما نبين إن شاء الله..) اهـ

تراه يطالب الآخرين بالتسليم لما يقوله، وهو لا يسلم لأحد كما يزعم! فما ميزتك أنت أيها الدكتور الفاضل عن بقية الآحاد؟

وأنا لا أرى إلى الآن كيف أساء لك الطالب الذي تقصدك وقد وقرك وأعلى من شأنك في تقديمه لبحثه الذي نشره، بل أنت الذي وقعت فيه لما اتهمته بها اتهمت، وإن أجزت لنفسك اتخاذ موقف من المتكلمين والكلام وأنت في سنِّ الشباب كما تقول، فينبغي أن تسمح له أن يتخذ موقفا من ابن تيمية وهو في هذا السنِّ أيضا، وإلا تكون متحكما –كما أنت فعلاً– ليس فقط في المقدمات التي تأخذها في عقائدك، بل في تعاملك مع الناس أيضًا.

والدكتور الفاضل يتلاعب كثيرا في كلامه، فهو كأنه يتغافل أو يتناسى أنه يتصل ببعض الإخوة المشاركين في الموقع المتابعين له، والمؤيدين أساسا لطريقة الكلام، وقد حاول أن يستجرهم إلى طريقته ويقنعهم بالحوار معه والميل إليه، ونحن لا نقيم حاجزا لأحد ولا نمنع أحدا من اتخاذ موقف له إن أراد ذلك فعلاً، ولكن من طريقتنا أن نبين للناس ما نعتقد أنه الأصوب، والأحق، كما يفعل الدكتور، والفارق بيننا وبينه أنه يضمر في نفسه ابتداء أننا نريد مجرد التمشيخ على الآخرين، أما هو فما يريد إلا تفتيق طريق العلوم الصحيحة أمامهم، مع أنه يشهد لبعض هؤلاء على الأقل بالتدبر والنجابة والفضل، ولا بدَّ أنه يعلم أن هذا الفضل والنجابة لا فضل له هو فيه ابتداء[42]، ومع ذلك يزعم فينا كل تلك المزاعم البغيضة.

---

(42) قال الدكتور: (لئلا يبقى المؤججون حبلهم على الغارب وحتى أساعد الكثير– **وخاصة بعض النجباء والفضلاء من رواد المواقع الكلامية**–على التحرر من وحل الكلام والاهتمام بجليل المهام قبل فوات الأوان.) اهـ والتسويد المبين منه لا منا!؟

والدكتور يقع في مغالطات عديدة الواحدة في إثر الأخرى عندما يرى أن هجومي على ابن تيمية إنما هو لدافع شخصي، وقد عممه ليعتبره إضرارا بالإسلام وتخريبا للمسلمين أنفسهم! واتهمنا أنا نسعى لإثارة الحروب الطائفية إلى غير ذلك من هراء وسخافات!!

ويتنكر عليَّ في الوقت نفسه أني اعتبرت هجومه على جميع المتكلمين من أهل السنة واعتبارهم منشأ التخلف الحاصل منذ نشأتهم وحتى الآن، هجومًا على أمور راسخة في الدين، وتشتيتا لجهود علماء الأمة، بل يمكننا أن نقول له بكل سهولة لو اتبعنا طريقته في التحليل والاتهام المبني على التوهم والكذب والافتراء: إن هذا الموقف منه معاونة في الباطن لأعداء الأمة الذين يحاولون قدر استطاعتهم تدمير أعلامها والتشكيك في علومها ومعارفها. ولكنا لن ننزل إلى حضيض ما وقع فيه...

ونحن لا نشخصن كلامه ولا مواقفه، فنحن نعلم أن الدكتور عبارة عن فرد من أفراد تيار يحاول بكل جهده تحقيق هدفه في تحطيم علوم الإسلام الراسخة التي قررها أكابر علماء الأمة، بزعم البداهة وكفاية التسليم في المقدمات، وأن الإيمان موجود أصلا في القلب وأن الدفاع عنه بالأدلة قدح في أصله! ولا نعتبر هجومه على كلمات أو مواقف لنا هجوما على شخصنا فقط كما يزعم، بل إننا نعلم تماما أنه يحاول بكل جهده أن يقدح بجميع علماء الملة الذين تواترت جهودهم على نصرة الدين وإعلاء رايته. وقد اتهمَنا بكل صلافة بأنا من الذين نوظف أقلامنا[43]، فنقول ألا لعنة الله على الظالمين، وأسلوبه يدل على اضطراب في تفكيره، إلى أي جهة نوظف أقلامنا أيها الغافل! ألم ترَ أنا لا نصدر إلا عن آراء العلماء الراسخين ممن تقدمنا—ولا يضيرنا بعد ذلك أوافقتهم أنت أم خالفتَهم!-،

---

(43) قال هذا المسكين: (**نكتشف أنه أقرب إلى من يوظفون أقلامهم بكل بشاعة من أهل النسَّة والمجاعة منه إلى أهل السنة والجماعة.) اهـ**

ولا نتابع إلا من ارتفع شأنه في العلم والتقوى من أعلام الأمة كالإمام الغزالي والرازي، وما نقوم به ليس إلا إعادة تقريب لمنهج أهل السنة الذين تتهمهم أنت تبعا لابن تيمية بإفساد الدين وتقويض أركانه. ثم بعد ذلك تتجرأ على اتهامنا بهذه التهم الشنيعة، ألا قبح الله الظلم والظالمين!

ثم إن هذا الدكتور المسكين لتهافته وسقوطه شرع يتهمنا بالتعاون مع الشيعة والأمريكان والعلمانية، كل ذلك لأنا توقعنا أن تزول سطوة الوهابية وتسلطهم على غيرهم من المسلمين وتحجيرهم فكرهم وجمودهم على آرائهم، وذلك منذ سنوات عديدة، لا الآن، وقد أعلنت ذلك على صفحات هذا المنتدى وبعض الصحف الأردنية الرسمية لا على صفحات صحيفة -أو موقع- مواطئة للأمريكان والشيعة الرافضة ولا للإسرائيليين كما -زعم الدكتور الفاضل مفتريا علينا ذلك افتراء-، ولم يكن توقعي لذلك إلا بناء على مشاهدتي لتصرفاتهم وطريقة تفكيرهم، ولما عرفته من إقصائهم لأي فكر آخر وعدم الاعتراف بوجوده أصلا، فقلت إن مثل هذه الطريقة لن تدوم، وخاصة إذا كانوا يعادون أهل السنة والجماعة وعلماء الملة -الأشاعرة والماتريدية-.

ومع ذلك فنحن لا ندعو إلى إفناء فرقة من الفرق كما زعمت، نعم إن أمكننا إقناعهم بآرائنا ونقلهم مما هم عليه إلى الحق الذي نعتقده، فهذا يكون مطلبا عزيزا، لكننا لا نتوقع حصول ذلك بالفعل بالنظر إلى الخارج والواقع، لصعوبته، وغاية ما ندعو إليه إنما هو وجوب مراعاة كل فرقة من الفرق الإسلامية غيرها، ومحاولة الجدال بالتي هي أحسن مع الصدق في الحوار والصراحة فيه لكي يسهل عليهم الوصول إلى الحق.

ونحن نعتقد أن هذا الطريق هو الطريق الأفضل للتقريب الفعلي القائم على ملاحظة الوجود الخارجي، خلافا لما يقومون هم به من إلغاء وجود المخالف لهم، وهذا التصرف هو الذي أدى بهم وبأتباعهم إلى التعصب والتشدد في معالجة الخلاف...ونحن عندما نقول ذلك لا نخدم مطلقا الأمريكان ولا غيرهم، بل إننا نقوم بما يمليه علينا واجب النقد والنصيحة اللازمة في

الإسلام...أما أعداء الدين فإنهم يحتجون علينا بالقرآن نفسه مغالطين كاذبين، فهل يجوز لنا أن نعتبر تأويلهم لبعض آيات القرآن في بعض المواضع لإقناعنا بحقية الأديان الأخرى سببا للقدح في القرآن نفسه...

ولكني أقول إن فرحهم بما تدعوننا إليه أيها الدكتور المجدد!! سيكون أعظم بكثير مما تتصور... لأنك تناقض أصول جميع الفرق الإسلامية، وتتهم فقهاءهم بأنهم عصابات ومافيات ومتكلميهم بأنهم متأثرون تماما بالعقائد والفلسفات اليهودية والمسيحية والوثنية....فهل يستلزم ذلك أنك متحالف معهم ومتآلف مع إسرائيل وأمريكا والملاحدة والكفار...(هذا يصح تماما إن اتبعنا أسلوبك في القراءة والتحليل..).....

وليعلم الدكتور الغريب الأطوار، المندفع إلى كل ما ينافي الحوار، أني قد تنبأت أيضًا بأمر يتعلق به وبما يؤول إليه أمره (أي توقعت بناء على تحليل أفكاره ومبادئها- لكي لا يقول الدكتور أني أدعي النبوة أيضا، فهذا الاتهام أراه جاهزا عنده، لأنه يزعم أن المتكلمين وأصحاب الكلام في العقائد يريدون إحلال انفسهم مرجعيات بديلة عن القرآن والسنة، وأنهم يقيمون أنفسهم مقام الأنبياء...الخ هرائه) وتوقُّعي كان منذ سنوات عديدة بأن أمره سيؤول إلى ما آل إليه الآن من إعلان المقولات الغريبة، ومن مواقفه التي يعلنها من علماء الأمة فقهاء وغير فقهاء، ومقولاته في إبطال الأدلة القائمة على التوحيد والعقائد...الخ، ولم يكن إعلاني وما تنبأت به إلا بناء على نقد متزن لفكره ناظرا إلى ما ينبغي أن يؤول إليه إن كان القائل به صادقا مع نفسه –وهو ما أعتقده فيه- إلا أنك –يا دكتور–قد صرتَ متماهيا مع أقوالك حتى صرتَ تتصور العالم كله عبارة عن انعكاس لفكرك أنت وحدَك! لا بدَّ أنك تأثرت بهيجل في ذلك الاتجاه! ولعلك ستبادر فتقول إن مصدر توقعي لما آل إليه حالك الآن، لا يمكن أن يكون إلا اعتمادا على إسرائيل والأمريكا والرافضة من الشيعة! مسكين أنت يا دكتور!

وإن شئت أن تتأكد من صحة توقعاتي القديمة المتعلقة بك فاسأل بعض المتنورة قلوبهم الذين تأمل أن ينفكوا عن ربقة وتسلط الشيخ سعيد فودة من أهل هذا المنتدى....!

وكذلك فقد توقعت ما تؤول إليه أحوال بعض الناس –المنحرفين– وتصرفاتهم بناء على تحليل لفكرهم وبعض أفعالهم، وقد حصل ما توقعته، وليس لأمريكا ولا لإسرائيل أي دخل في تلك التوقعات بل لله وحده الحمد والمنة.

ولكنك لقصور فهمك وضمور عقلك صرت تستبعد أن يتمكن إنسان من أن يستلزم بعض التصرفات والمآلات بناء على واقع يراه واستلزامات عقلية ينظر فيها.

والأمر ليس بحاجة لكبير عناء.

أما الشيعة والرافضة الذين تنسبني إليهم وتفتري عليَّ زاعما التعاون معهم ومساعدتهم، فإن موقفي ووقوفي في وجه الشيعة معلوم مصرَّح به، وصدِّي لبعض بواباتهم التي انفتحت مذكور مبين، لكنه غائب عن عقلك ونفسك لأنك أغلقتهما مدعيا إرادة الإصلاح فقط، والتحليل المنطقي والفلسفي بناء على آخر المكتشفات العلمية في العصر الحديث! وسنرى ما يؤول إليه حالك بناء على هذه المكتشفات العلمية!

بل إن هجوم الشيعة وهجوم أصحابهم عليَّ معلوم للقاصي والداني إلا على من سفه نفسه!

وليت شعري كيف كنا سنقول لو سلطنا عليك نحو تحليلك الذي حللتَ بعد الالتفات إلى قدحك بجلة علماء أهل السنة واتهامهم بأنهم فلاسفة باطنيون، مخالفون لطريقة القرآن، وبأن الفقهاء مجرد مافيا وعصابات، وينضم معهم في هذا الوصف الصوفية ونحوهم!!

ولكنا نترفع عن أن نتهاوى في مهالك الافتراء والكذب على الخصوم، ونميل إلى أن يغلب على ظننا أن ذلك يصدر منك بناء على غلبة الوهم على نفسك نتيجة الجهل والكبر، وعدم تعقلك لحقيقة طريقتهم، لا لاتصالك بجهات معادية للأمة والدين كما تزعم في حقنا...مسكين...!

وقد انحدر د. أبو يعرب إلى الهاوية في أخلاقه وتحليلاته عندما اتهمنا كذلك بأن أعظم أسباب مخالفتنا للوهابية حسدنا ونظرنا إلى ثروتهم...! ولا أقول إلا أن هذا مطلق الانحطاط في النقد...ومحض السفاهة التي لا تقتل إلا صاحبها...

أما قصة التكفير التي يبدو لنا أنه يحب أن يُنسَب إليه، فنحن لا نسعى إلى تكفير أحد، ولكنا نفضل أن نبين للمخالفين مدى انحرافهم عن الجادة، ولهم بعد ذلك وللقراء أن يحكموا عليهم، وإلا فدعوتنا موجهة إلى بيان الحق من الباطل في الأفكار، وإذا كان الدكتور وتجليه الثاني في بعض مظاهره يسعى لأن يكفره أحد الناس لكي يصبح شهيد الحرية لكي ينادي بذلك على رؤوس الأشهاد في الغرب والشرق، ربما كما فعل ويفعل نصر حامد أبو زيد وغيره من العلمانيين المكشوفين، فهذا شأنه لا شأننا، وهو وما يشاء...

وها هنا أحببت أن أتوقف عن الكلام في هذا النحو والمجال، مفضلا قطع النظر عن الفكر في هذا الخبر، وسأنشر قريبا –بإذن الله تعالى– ردا شاملا لأفكاره التي بثها دون التعرض –إلا على نحو يسير– لهذه الجهات التي ساقتنا إليها أوهامه.

نفي العيب

حيث يستحيل العيب عيب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد،

تمهيد

عندما تريد أن تكشف عن تلاعبات بعض الناس، وما يمارسونه من تحريف قصديٍّ فيما يلقونه للقراء، ملاحظا أنهم ينشرون هذه الدعاوى بين البشر على أنها آخر الاكتشافات العلمية، وأنها نتيجة الفكر النقدي الذي تميز به الفكر الفلسفي بعد التطورات والقفزات الهائلة التي مرَّ فيها، وعلى أنه ما يمثل روح العصر، ثم تراهم يسمون من يخالفهم لمجرد خلافه لهم، بأنه يتَّبع عقلية القرون الوسطى، وأنه يتشبث بالآراء التي مضى زمانها! وتراهم يلقون بهذه الدعاوى على أنها حجج قاطعة توجب على الناس أن يتبعوهم فيما يزعمون، ولا يخالفوهم فيما يتوهمون!

وبما أنَّ الدعاوى التي يحاولون ترويجها على الخلق، تحتاج لأدلة عديدة، لأنها في الحقيقة تخالف ما هو مشهور بين علماء الإسلام، هذا على أقل تقدير، ونحن نعلم أن المشهور بين الناس ليس من الضروري أن يكون هو الحقّ، ولكنا نتأنى كثيرا في ما هو مشهور ومعتمد بين أهل الحق من علماء أهل السنة، ونعرف أن للإجماع أو المشهور المعتمد من أهل الحق حكما لا ينطبق على ما هو مجمع عليه أو مشهور بين الناس، ولذلك فإننا كنا نتأمل من هؤلاء الزاعمين أن يبالغوا في طرح أدلتهم، وبيانها، وكان ينبغي أن تكون تلك الأدلة قاطعة واضحة الدلالة غير قابلة للتأويل ولا لأن تفهم على معنى آخر، وذلك لأن أصحابها من الباحثين الجدد يزعمون بكل صلافة أنهم هم على الحق، وأن العلماء في القرون السابقة كانوا على الباطل، بل كانوا ساعين إلى هواهم، وإلى استلاب حق التشريع من الله تعالى ونسبته لأنفسهم، ويتهمونهم كذلك بأنهم (الفقهاء والعلماء) كانوا مجرد عصابات مافيا تحاول

الاستئثار بأرزاق الناس، عن طريق التعاون مع السلاطين الظالمين الذين كانوا يتحكمون في ذلك الزمان.

ولذلك فإن هؤلاء الدعاة الجدد يعتقدون أنفسهم عاملين على تحرير البشر من عبودية العلماء، ويعرضون مقولاتهم على أنها هي السبيل الوحيد للتخلص من عوامل التخلف التي قضت على الأمة منذ قرون عديدة، وأنه لا مجال لهذه الأمة المسكينة إلى النهوض من جديد إلا عبر التزام مقولاتهم والتفلت من الأفكار التي تراكمت نتيجة عوامل شيطانية خلال القرون العديدة للأمة الإسلامية، ولا فرق عند هؤلاء الدعاة الجدد المحدثين بين أهل السنة وبين غيرهم، بل إنهم يعممون هذا الموقف ويحكمون بهذا الحكم على جميع الفرق الإسلامية، إلا أنهم تعطفوا وحاولوا الادعاء بأنَّ بعض العلماء من الأمة الإسلامية حاولوا التفلت من عوامل التخلف تلك، ولكنهم وإن قطعوا شوطا إلا أنهم لم يكملوا المسيرة، وبقيت الأمة تائهة عالقة بين أسباب التخلف والقصور، حتى جاء فارسها وطبيبها في هذا العصر، وهو أبو يعرب المرزوقي، وأشهر سيفه متصديا لكل المجرمين من فقهاء ومتكلمين وصوفية وغيرهم، بل إنه لم يرفق بالأتباع الذين أحسنوا الظنَّ بأولئك الأعلام الذين لم يكن يوجد غيرهم، خلال كل تلك القرون الخالية، قبل ولادة أبي يعرب المرزوقي، وذهابه إلى الغرب ليتعلم من الفلسفة الغربية كيفية التخلص من ربقة الأديان، وكيفية هدم الأسقف والأركان ليمكن بشائر التنوير الغربية من أن تستلم زمام الأمور بين المسلمين.

وما كانت دعواه بأن بعض العلماء يقولون بما يزعمه فلاسفة التنوير وبعض فلاسفة الغرب المحدثين، إلا لأنه لا ينبغي لواحد يزعم رغبته في تجديد دماء الأمة إلا أن يكون مستندًا على فلاسفة غربيين كان لهم أكبر دور في إبطال أصول الأديان، وكانوا المفتاح الذي فتح أبواب الإلحاد في الغرب، وما يزالون! ولذلك فقد حاول أبو يعرب بشتى حيله أن يوهم الناس بأنه في الحقيقة يكمل الثورة التي بدأها بعض علماء الإسلام، ولكن لما لم يزعم أحد غيره زعمَه، ولم ينسب إليهم غيره ما

نسبه من قواعد مخالفة لما يوجد في كتبهم، طلع علينا بفكرة عبقرية، وهي أن هؤلاء الأعلام قد ظلمهم مجتمعهم، ولم يلتفت إلى أفكارهم، ولذلك لم تعمل عملَها في ذلك الزمان، وبقيت غفلا منبوذة حتى جاء هو في هذا الزمان وأزال التراب المتراكم فوقها، وما يحاوله الآن إن هو إلا إكمال مسيرتهم التي لم يستطيعوا إكمالها، بل أغلبهم لم يكن ملتفتا إلى خطورة أفكاره التي يجيء بها، لأن هدفه لم يكن النهضة بالطريقة التي يأمل فيها أبو يعرب، بل كانت له أهداف أخرى، ومعنى ذلك أن تلك الأفكار وإن استقاها أبو يعرب من هؤلاء العلماء (المَراجع) إلا أنه لا ينفي أن يكون أولئك المراجع الثلاثة غافلين عن حقيقة آرائهم، وعاجزين عن تحقيقها إلى أقصى مدى لها، وإظهار جميع إمكانياتها، وبناء كل ما يلزم عنها.

وبعبارة أخرى، فإن أبا يعرب وإن كان يستند إلى هؤلاء المراجع الثلاثة، إلا أنه تفوق عليهم في إدراكه لحقيقة تلك الآراء، وخطورة اللوازم التي تلزم عنها. فلو قارنا عمله بأعمالهم، لرأينا أن ما قام به المراجع الثلاثة يبدو كأضغاث أحلام بالنسبة لما يقوم هو به الآن!

وفي الوقت الذي يرى أبو يعرب وزمرته أنه يقوم بعلاج أدواء الأمة المسكينة، التي صارت حقل تجربة لكل منحرف ليجرب عليها ما يزعم أنه الدواء المجرب، عند الغرب طبعا، إلا أننا نرى أن أبا يعرب وما يقول به هو عينه أحد آفات الأمة في هذا الزمان. ولذلك فقد كان علينا أن نحاول أن نبين الداء أولاً، ونشخصه أبين تشخيص، غير معتمدين على مجرد تنبؤات واحتمالات، أو توقعات واستلزامات، ثم بعد ذلك يأتي دور طريقة العلاج.

ولذلك فإننا بدأنا في العلاج أولا بالطريقة التي يفرضها علينا الإسلام، وذلك بالدعوة بالتي هي أحسن، مع افتراض حسن النية من طرف المرزوقي وزمرته، وذكرنا بعض آرائنا في هذا الباب، واكتفينا بالسكوت، بعد ذلك تاركين المجال له وللناس كي يعيدوا تفكيرهم فيما قلناه وقالوه! ولكنا فوجئنا بهم من أول تحركاتهم ينحرفون بالمسار إلى وجهة لا تليق إلا بذوي الأغراض

والهوى، فقد سارعوا إلى توزيع الاتهامات بالتبعية للمحتل والكافر والمبتدع، بل زعموا أن حقيقة فكر الأشاعرة هو الفكر الباطني، وأنه أعظم عوامل تخريب الإسلام بين الناس!

وقد تفاجأنا بما رأيناه منهم، وقلنا أول الأمر: لعل ذلك كان لأنهم لم يتوقعوا ردودنا عليهم، وقد كانوا قد صوروا أنفسهم لأنفسهم أنهم طبيب الأزمة، ومعالج آفات الأمة، فكيف يأتي بعض الناس ليشكك في نتائج آرائهم، ويقدح فيها، ويعالج أفكارهم بكل هدوء وثقة، وقد كانوا يظنون أنهم أتوا بما لم يأت به الأولون والآخرون!

لذلك فقد انحرفت مسيرتهم زيادة انحراف كما قلنا، وصاروا يزيدون من هذه النزعة، ظانين أن القراء عبارة عن مجموعة سُذَّجٍ لا يقرأون شيئا إلا ويصدقونه، وكانوا يعتمدون على أن الكثير من طلاب العلم ربما لا يراجعون ما يقرأون لنا ولهم! ولذلك فقد اعتمدوا أكثر ما اعتمدوا على التهويلات ودعوى امتلاك آخر ما توصل إليه العلم...الخ تلك الدعاوى المكشوفة، وفي الوقت نفسه يقدحون في كل ما يصدر عن المخالف بشتى الطرق غير الشرعية ولا الصحيحة في نفس الأمر، ولا يتورعون عن أن ينسبوا إليه التحالف مع الأعداء من الأمريكان واليهود وغيرهم، بل يضيفون إلى ذلك وجود التحالفات مع الشيعة!، ظانين أن تلك الترهات تجوز على العقلاء، ولم يعرفوا أنهم بذلك يسقطون أنفسهم ويقدحون في عدالتهم.

فقلنا، لعل الداء عند هؤلاء قد ازداد عن مجرد ما تصورناه أول الأمر ردَّة فعل، وأزمة نفسية مؤقتة، ونظرنا، فإذا قد تبدى لنا الأمر أعمق من ذلك بكثير.

وكانت طريقة العلاج لا بدَّ أن تتغير قليلا، ولذلك كان لا بدَّ أن نبدي له بعض الذي أظهروه من قبل، ونريهم سيئات أعمالهم، لعلهم بذلك يعيدون الأمر إلى نصابه، والنظر إلى مقامه، ويعزفون عن تلك الطريقة الشوهاء التي بدأوا بها!

وما زالوا حتى الآن عاكفين على جهالاتهم وانحرافاتهم، غير عابئين بشيء.

وكان لا بدَّ أن نبين لهم أن كثيرا مما يعتمدون عليه من مقولات، هي مجرد أوهام بل أحلام، ولذلك شرعنا في مناقضاتهم وإلزامهم بلوازم هي في الحقيقة تلزمهم مما يعلنون عنه من أقوال وآراء قالوا بها أو لم يقولوا بها، وكان حالهم من أول الأمر منكشفا لنا، فهم لا يؤمنون بشيء من آراء الفرق الإسلامية، وقد صرحنا بذلك في أول ردٍّ لنا، حيث إنه ظاهرٌ جدًا، إلا أنهم ولشدة انغماسهم في هواهم، كانوا يظنون أنا ننخدع بما يظهرون من ترهات وآراء، أحيانًا يسرقونها من ابن تيمية وأخرى من ابن رشد، وأحيانا يأخذونها من أوهامهم وخيالهم الثري بالأكاذيب، وكثيرا ما يأتون بترهاتهم من مصادر غربية معلومة للناظرين.

ولما بدا للناس جميعا أنهم لا يتقنون ما يتلبسون به من آراء، وأنهم لا يقدرون على التمسك باللوازم التي نلزمهم بها، ولا يستطيعون الانفكاك عنها، صاروا يعزفون عن ذلك الدور، ويظهرون شيئا فشيئا عن حقيقة اعتقادهم وغايتهم[44].

---

(44) هذا مع أننا أعلنا منذ البداية أنهم لا يعتقدون بشيء مما يعتقد به الإسلاميون، لأنهم خرجوا عن جميع آراء أهل الإسلام الذين مضوا وانقضوا، وأن تعلقهم بواحد من العلماء أو بغيره، ما هو إلا محاولة للتستر وراء بعض ما يوافقونه عليه، ليتمكنوا بذلك من تمرير اعتقاداتهم، وهذا أمر مبرر لو أنهم أعلنوا عنه بصورة واضحة علمية صحيحة، ولكنهم في الوقت نفسه الذي يمارسون فيه هذا الصنيع، يقدحون في كل من خالفهم ولو كان معتمدا على المئات من العلماء المسلمين والمحققين في العلوم الإسلامية العقلية منها والنقلية، فصار هذا التصرف منهم دليلا واضحا على دعوى امتلاك الحقيقة الكاملة، والغرور بما وصلوا إليه من ترهات علقت بهم من فلسفات غربية شوهاء، ومع ذلك تراهم يتهمون غيرهم بتلك التهمة، بل ينسبون إليهم أنهم يدعون العصمة، وغاية الأمر أن المخالف لهم قد أعلن عن مذهبه من قبل أن نسمع بهم، وهذا المذهب له تاريخ معلوم في الأمة

تابع التعليق≤

وكان ذلك ما نريد إيصالهم إليه، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ويتوهمون وما يزالون أنهم يمشون حسب خطة مرسومة من قِبَلِهم!!

الإسلامية، وله أعلام وأئمة وعلماء، كانوا من قبلهم وسيبقون بإذن الله تعالى قائمين بالحق من بعد مرور فتنة هذه الزمرة.

ومع اعترافهم بحقيقة مخالفتهم لجميع الفرق الإسلامية، إلا أنك تراهم في بعض مقالاتهم يعتبرون ذلك منا تكفيرا لهم، وليس ذلك يستلزم بالضرورة التكفير لو كانوا يعقلون، بل هو التنفير عن مخالفة الناس أجمعين، لأن ما يقولون به لو كان حقا دينيا لقال به بعض المتقدمين، ولكنك لن تجد أحدا وافقهم في آرائهم، إن هي إلا نتف من هنا ومن هناك لفقوا بها مذهبهم تلفيقا.

ومع ذلك فقد لفتنا الأنظار إلى تلك الحيلة، حيلة سعيهم في أن يكفرهم أحد من المسلمين، ليركضوا بين الغربيين وهم يصيحون بأنهم شهداء الحرية الفكرية، وأنهم الذين ظلموا لما أرادوا تنوير عقول المسلمين بالشعاع الغربي المبين. عله بذلك يستعطفون أولئك من وراء البحار كما فعل أبو زيد وأركون وغيرهما.

ومع كل ما وقعوا فيه من مخالفات خلقية وشرعية! فإنك تتعجب كيف يستطيع الواحد منهم أن يزعم لنفسه الكمال في الأخلاق وأنه لا يتعدى المعروف عرفا ولا يتجاوز أمرا شرعيا! وهذا أقصى ما يمكن أن يبلغه جاحد مستخف! وما ذلك إلا لأنهم لا يعترفون بحكم شرعي أصلا ولا عرفي، ولو كانوا معتقدين بشيء من ذلك، لما أنكروا ما وقعوا فيه من تجاوزات، بهذه الصورة التي تُجاوز الاحتيالَ بمراحل.

ولو تأملوا كيف بدأوا وكيف انتهى الأمر بهم، لعرفوا الفارق الكبير بين الآراء التي كانوا يختبئون خلفها، وما آل إليه أمرهم الآن، مع أننا لم نقطع معهم شوطا عظيما بعدُ، ولما نصل في تقديرنا إلى منتصف الطريق معهم. وكنا نحسبهم أشد عودًا مما ظهر[45]!

هذا هو خلاصة ما حصل لغاية الآن.

---

(45) كل ما آلت إليه أكثر مقالاتهم ما هو إلا مجرد تكرار وثرثرة فارغة لا قيمة لها عند العقلاء سوى تضييع الوقت، لا يملكون إلا تنميق الألفاظ وتكثيرها، وتقليب الحروف لإخراج المخبوء بظهر الغيب، يمارسون الدجل والسحر والشعوذة، وهم يزعمون أنهم دعاة علم وحضارة ورقيٍّ! يحسبون أنهم بتكثير صفحات ردودهم يخدعون الناس، ولم يعلموا أن العقلاء لا يلتفتون إلى كثرة الأوراق وضخامة المجلدات، بل يهتمون بجوهر المعاني، ولو كانت في أثناء صفحات قلائل، ولو كانوا صادقين، لما احتاجوا إلى كل تلك الثرثرة الفارغة كلما سألهم واحد سؤالاً؟ والعجيب أنك لم تعد ترى في كلامهم ما يستحق لأجله أن يقرأ، ما ذكره زعيمهم الذي علمهم السحر في مقالاته الأولى، تراهم يدورون حوله، حتى الأمثلة السخيفة تجدهم يتعلقون بها، ومع ذلك ترى الدعاوى الهائلة منهم بأن لهم تحقيقا في كل علم من العلوم، وآراء في فلسفات المتقدمين والمتأخرين، وإذا نظرت في طريقة فهم أي واحد منهم (من كبيرهم إلى بقية صغرائهم) فلن تجد أي دليل ولا برهان على ذلك المستوى الذي يزعمون أنفسهم قد وصلوا إليه.

والحقيقة أن أسلوب السفسطة القديم، والتلاعب بالكلمات والاعتماد على التمويه المبالغ فيه إلى حد الإسفاف! تلك العلامات التي ذكرها علماؤنا للسفسطائية نراها تتجلى بأبشع صورها في مقالات القوم.

ولم يبق إلا تشتيت بعض الترهات التي يعتمدون عليها، وذلك ببحوث خاصة نقدمها هدية لهم وللقراء، علَّهم يعيدون النظر والفكر! وذلك بأنْ نفند آراءهم التي يلصقونها ببعض العلماء ممن نوافقهم أو نخالفهم، وذلك نحو ابن خلدون والغزالي وابن تيمية، وأهمّ الآراء التي يلصقونها بهؤلاء أنهم لا يقولون بالأدلة العقلية وينفون إمكان الاستدلال بالأدلة العقلية على أصول الدين! وهذه كما ترون دعوى عظيمة، وجريئة، لم يسمع بها من قبلهم مسلم، فهي بدعة ! معاصرة، يتميز هؤلاء بها؟ والغريب أنهم يجاهرون بالقول دائما أن هؤلاء الثلاثة (يسميهم أبو يعرب بمراجعه الثلاثة[46]) قائلون بها.

---

(46) ولو عرف العقلاء ما هي المعاني التي ينسبها المرزوقي إلى هؤلاء الثلاثة، الغزالي وابن خلدون وابن تيمية، وما مقدار مخالفتها لما حققوه وما أعلنوا به عن أنفسهم في كتبهم ومن خلال تلامذتهم، لعرفوا مقدار الظلم والبهتان الذي يمارسه عليهم! وسوف نكشف عن ذلك بذكر أمثلة واضحة لا يملك واحد أن ينقضها إن كان صادقا، أما الجاحدون العبثيون، فهم قادرون على القدح في وجود أنفسهم! فلا نستغرب منهم أمرًا! وهذه المقالات وإن كنا نخاطب فيها تلك الزمرة (المرزوقي وصغراءه) ، فإنا نأمل أن يعتبر القراء هذا الخطاب على سبيل التمثيل، لتقوم في أذهانهم تلك الأسماء أمثلة عن أولئك الناس الذين يوافقونهم، فلا يعتبر أن هذا الأمر خاصا بأشخاصهم، بل إن نقاشنا لهم أمر نعتبره متعلقا بفكرهم أساسا، وما نراهم غلطوا فيه. وإن عرضنا بأشخاصهم أحيانا فلفوائد لا تخفى على بصير.

وقد جهل كبيرهم هذا المعنى مع وضوحه، فزعم مفتريا أننا نقصده لشخصه، وصوَّر للقراء لبهتانه العظيم أننا نترصد آراءه وأفكاره لشخصه! وهذا ولوج في دركات الجهل، والانحدار في الفهم! ألم يعلم هذا المسكين أنه إذا أجاز لنفسه أن ينشر كتابا أو يكتب مقالا، فإنه يسمح تلقائيا لغيره بنقده، والتعليق على مقالاته وما ينفثه من أوهام؟! وأنه لا يجوز له أن يبادر باتهام غيره من

تابع التعليق≤

ومع كثرة ما سألهم الناس عن أيِّ أدلة خاصة يثبتون بها صحة ما ينسبونه إليهم، إلا أنهم اكتفوا بأن هناك بحوثا خاصة، اعتمدوا عليها، وأن اعتمادهم لم يكن أساسا على مجرد نصوص خاصة، بل على دراسات نقدية...إلخ دعاويهم التي يبرعون بها.

وخلاصة الأمر، إنهم لا يمكن أن يأتوا بأي دليل يبرهنون به على صحة ما ينسبونه إلى هؤلاء الثلاثة.

ومع طول انتظارنا لذلك، وطلبنا منهم ذلك غير مرة، لعلنا نعيد النظر فيما نعلمه إذا أظهروا لنا صواب رأيهم! لكنهم لم يقوموا بشيء مطلقًا حتى الآن، ولن يستطيعوا أن يفعلوا ذلك. ولكي لا نصير نحن في نظر القراء مثلهم في المزاعم، فإننا ننفي نسبة تلك المواقف لهؤلاء الثلاثة نفيا قاطعا، ونعتمد في نفينا هذا على نصوص واضحة جلية، وأعمال معلومة النسبة إليهم! وأفهام لا يمكن أن يعارضها فهمٌ! لوضوح ما نقول به. وفوق ذلك فإننا قادرون على إقامة البرهان على صحة دعوانا بخلافهم بأن نأتي بالعديد من النصوص الدالة على ذلك، مع أن بعضا منها كافٍ في المقام.

الذين ينقدونه بأنهم يريدون التنكيل به شخصيًا، إلا إذا كان يعتبر تلك الآراء آراء خاصة به، ومن أموره الخاصة التي لا يجوز لأحد أن يعلِّق عليها! فكيف يجيز لنفسه أن يزعم أننا عندما ننقد آراءه فإن غرضنا يكون مجرد شخصه! ولكن هذه هي طريقة السخفاء من الناس، الذين إذا خالفهم غيرهم، زعموا أن الأمر شخصيٌّ، وأن مخالفة غيرهم لهم لها بواعث نفسية من حسد وغيرة...وغير ذلك من أوهام، ولو نظروا لأنفسهم لعرفوا أن هذه الحجة الفارغة يمكن أن تنقلب عليهم بأيسر طريق وأقربه، وأنه يمكن لغيرهم أن يتهموهم بمثل ذلك! وتشخيص الخلافات أولى درجات الهزيمة! ولكنا لن نتهاوى في مهالك الردى كما فعلوا، ولن تدفعنا تلك البشاعات التي وقعوا فيها، إلى معاملتهم بالمثل، وذلك لأنا نخاف الله تعالى أن يسألنا عن ذلك في يوم الدين.

ونحن نعلم أنهم –أعني المرزوقي وزمرته– لسوء تدبيرهم، وفساد غايتهم، سوف يكتفون بتحريف معاني ما نأتي به من نصوص، وتفسيرات لكلام الثلاثة! وباب التحريف مفتوح للمنحرفين، فقد حرَّف بعضهم القرآن وزعم أنه قد ورد فيه النصُّ بأنَّ الله تعالى ينزل ويصعد! وأعاد ذلك بلا خجل ولا وجل من رب العباد في يوم الدين! فتأويل كلام العلماء عندئذ أهون عندهم، وتحريفهم عن معانيه الواضحة أسهل، بل ربما تراهم يستلذون بالتحريف ويتخذونه صنعة دائمة لهم، وهذا كله إن قاموا به فسوف يكون دليلاً آخر لنا على فساد أقوالهم وغاياتهم أمام القراء، وهم إذ يظنون أنهم يفسدون ما نأتي، فسيكونون في حقيقة الأمر مبطلين لأعمالهم بلا وعي منهم.

ونحن إذ نكتب ما نكتب، غير عابئين بهم، ولا منتظرين منهم رجوعا إلى الحقِّ، ولا تراجعا عن الكذب والإثم الذي وقعوا فيه في حق المتقدمين والمتأخرين، بل إنا نكتب أساسا إظهارًا للدليل على ما نقول لطلاب العلم الأوفياء المخلصين، الطالبين رضا الله تعالى، الساعين بكل جهد إلى الازدياد من فهم أعمال العلماء، والكشف عن تدبيرات المنحرفين عن الأديان.

فإذا كان ما نقوم به قد آتى ثماره، فذلك فضل من الله تعالى، وإحسان منه جلَّ شأنه؛ وإلا فما نقوم إلا بحسب وسعنا وكما نعتقد أنه قد وجب في حقنا.

وما نقدمه هنا، **إن هو إلا مثال على مقدار التحريف المقصود** الذي يمارسه أبو يعرب في كلامه، وقد وضحنا الكلام وشرحنا المرام، بحيث لا يبقى عند طالب الحقِّ والعلم الصحيح أدنى شكٍّ في صواب ما نقول بإذن الملك العلام.

وذلك لأنا نتبع الطريقة الواضحة، والمنهاج القويم، فلا نتعسف في تقليب الكلام على خلاف دلالته، ولا نتحكم في المعاني التي يعلن عنها أولئك الأعلام، بل نسوق الكلام سوقا، ونكتفي بتحليله بعد إيراده كاملا، **لا نفعل كما يفعل أولئك فنحذف بعض العبارات التي هي محل الاستشهاد**، ولا نكتفي ببيان ما ننسبه من دون إظهار القواعد التي اعتمدنا عليها في فهم ذلك

المعنى، خلافا لما يفعله أولئك الأبعدون عن أقل قدر من معالم العلم الصحيح وقواعد التفسير للنصوص.

فإنهم رغبة منهم في التقليل من شأن القراء يكتفون بالإحالة على أعمال أخرى، لا يوجد فيها ما يحيلون عليه، أو ربما يزعمون أن ما يقررونه هو خلاصة ما توصل إليه الفلاسفة الغربيون في العصور الحديث، وأنهم قد خرجوا عن عقلية القرون الوسطى...الخ ما يسوقونه من حجج محفوظة عندهم قد اشتركوا فيها مع غيرهم من العلمانيية والحداثيين الذين يمارسون هجمة شرسة على أصول الدين وفروعه، متهمين أعلام الأمة بتلك التهم نفسها! فتأمل.

تعلقهم بعبارة لابن خلدون

تعلقتْ زمرةُ المرزوقي بعبارة نقلها ابن خلدون عن بعض أئمة أهل السنة من صوفية الأشاعرة المتقدمين مستشهدا بها على معان كان يقررها، ولكي لا يتجاهل علينا بعض المغفلين من المتفلسفة لأنهم لا يفهمون مصطلحات المتكلمين بعد، فالمراد بالأشاعرة المتقدمين أي المتقدمين على زمان الأشعري، وإنما سميناهم أشاعرة لأنهم وافقوا الأشعري في العقائد التي يعتقدها، ولذلك يقول بعض العلماء في وصف ابن كلاب مثلا إنه من أصحابنا المتقدمين. وإنما ذكرت هذا التوضيح لعلمي بأنَّ هؤلاء المغفلين لا يعرفون مصطلحات العلماء ومع ذلك يسارعون بجهلهم إلى استنباط المعاني منها، والاعتراض على الخلق بها، وقد مرَّ معنا العديد من الأمثلة في هذا المقام، بل إن ما نحن فيه من بيان لعبارة أوردها ابن خلدون هو مثال آخر لغفلتهم وسوء جهلهم الذين وصلوا إليه.

نقول: إن زمرة المرزوقي ومعهم معلمهم الأكبر تعلقوا بعبارة لابن خلدون، حرفوها إلى غير معناها، وتعلقوا بها لإفساد ما قرره ابن خلدون في الفقرة نفسها، وفي سائر أبواب المقدمة، ولكن هؤلاء –المرزوقي وزمرته– عبارة عن متسلقة يتعلقون بأوهام من هنا وهناك، ولا يحرصون مطلقا على إتقان الفهم قبل الحكم، وذلك لأنهم لا يحسبون لله حسابا أن يسألهم في يوم الدين لم قلتم كذا،

ولم فعلتم كذا، فقد تطاولوا على المتقدمين والمتأخرين من علماء الإسلام حتى شوهوا صورتهم وغيروا أقوالهم بحسب ما يرغب به معلموهم من متفلسفة الغرب، ولكي يتناسقوا مع آخر موضة من موضات العلم (وهو الجهل) الغربي الحديث في باب الأديان، إنهم يريدون أن يعيدوا شرح كلام أئمة الدين بناء على المعاني التي تلقفوها من الغربيين، ولا أجد أشدَّ من ذلك لعاقل كي يعتبر بما يؤول إليه حال من تلبس بالفلسفة قبل أن يتقن أحكام الدين.

وسوف نعود بإذن الله تعالى إلى هذا المعنى في محل لائق. أما هنا فإنما أردنا التنبيه، فالذكي تكفيه الإشارة، والغبي لا يقرأ حتى العبارة.

لقد صار جحود زمرة المرزوقي للعلوم والمعارف التي أسسها علماء أهل السنة في باب أصول الدين معلوما للجميع، وإنكارهم للعديد من أصول الدين واضحا للناس أجمعين، وما زلنا نكشف عن مسائل ربما تلتبس على بعض طلاب العلم، أو يخونهم الفهم، فيتسلق عليها هؤلاء المنحرفون ليركبوا عليها ما يشاءون من معانٍ قريبة أو بعيدة عن مدلولها، لا يهمهم هذا، فليس من همهم أن يحققوا المعاني، بل أن يخترعوها، وذلك حسب آخر موضة من موضات تعريف الفلسفة عن الغربيين، فإن بعض أساتذة هذا المرزوقي يقول بأن الفلسفة هي اختراع المفاهيم، لا الكشف عنها.

ولما رددنا على المرزوقي في مقالته الأولى التي سماها بنكوص عقله إلى مذهب العبثية والسفسطائية، فقد أوردنا فيها كلاما لابن خلدون ينقل فيه عبارة عن الإمام الجنيد، قد يفهم بعض الجهلة من ظاهرها ما لا يليق أن يفهم، وما لا يليق أن ينسب إلى الجنيد ولا إلى ابن خلدون، ومنهم صاحبنا هذا، فقد أحببت أولا أن أورد عبارة ابن خلدون كما هي في سياقها وسباقها، فأعلق عليها بما يليق، ثم أورد تعليق المرزوقي هذا، وأنقد ما فيه لكي يتبدى لطلاب العلم الصحيح مستواه في فهم كلام أهل العلم، ومدى تلفيقه وتحريفه للنصوص، إلى حدٍّ يصل إلى التلاعب الذي لا يمكن لعاقل أن يجد تفسيرًا له إلا أن يكون مقصودًا.

ذكرُ عبارة ابن خلدون والتعليق عليها

تكلم ابن خلدون على جهة الاختلاف بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين في علم الكلام، وبين الفروق بينهما، ولِـمَنْ من طلاب العلم تصلح كل واحدة بكلام لا يتعدى ولا يتجاوز ما ذكره غيره من أئمة السنة الأشاعرة، فليس في كلامه مخالفا لهم ولا صاحب ثورة على ما قرروه كما يحب الراضعون من الفكر الغربي مقولاتِه، والمستوردون منهم طريقةَ تفكيرهم، والمقلِّدون للثورات الفرنسية وآخر الثورات النقدية في مآخذهم وأهدافهم.

ولنستمع إلى كلامه كما يورده هو:

قال العلامة ابن خلدون: (ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام، بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر. ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم. **إلا أن هذه الطريقة، قد يعنى بها بعض طلبة العلم، للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج، لوفور ذلك فيها.**

وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام، فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد، وما حذا حذوه.

ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، **فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع، ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.**

وعلى الجملة، فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا

ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن، فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباريء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سئل الجنيد رحمه الله، عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص؟ فقال: (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب). لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها. والله ولي المؤمنين.)انتهى

وها هنا ملاحظات نذكرها باختصار محاولين تجنب الثرثرة والتقعر في الكلام والأساليب الأخرى التي يحبها أولئك المتعالمون:

أولاً: **الفرق بين طريقة المتقدمين والمتأخرين**

ابن خلدون يميز بين طريقة سماها بطريقة المتقدمين، وهي الأقرب إلى طريقة السلف وتحاذي منهاجهم، وقد مثَّل عليها بكتاب الإرشاد للإمام الجويني، وبين طريقة أخرى زادت في مسائل الكلام كثيرا من مقولات الفلاسفة للرد عليهم وبيان شبههم، ومثَّل عليها بكتب البيضاوي.

وحكَمَ على الطريقة التي نسبها للمتأخرين بأنها (**قد يعنى بها بعض طلبة العلم**)، **أي لا تلائم جميعهم**، لما فيها من تعمق في ذكر أقوال المخالفين والرد على أقوالهم، فلا شك إذا كانت كذلك، فإنها لا تلائم جميع طلاب العلم بل تلائم بعضهم فقط، وهم من وصلوا إلى درجة عالية في التخصص والرغبة في الإحاطة بكلام المخالفين لنقضه والرد عليه، لإقامة الأدلة على العقائد الإيمانية على أحسن وجه ممكن، وهذا ما بينه ابن خلدون بقوله: (**للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج**)، **فهذا هو السبب الذي من أجله تلائم هذه الطريقة بعض طلبة العلم أي لا جميعهم**.

وماذا عن الطريقة الأولى، طريقة الجويني، بماذا وصفها ابن خلدون؟

لقد وصفها ابن خلدون بكل وضوح: بقوله (**وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام، فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد، وما حذا حذوه.)انتهى**، إذن فالفرق بين الطريقتين، ليس كما يتوهم بعض السذج أن المتقدمين لا يذكرون أدلة على العقائد، بينما المتأخرون يذكرون أدلة وبراهين عليها! وليس الفرق بينهما أن المتقدمين يقتصرون على ذكر آيات من الكتاب وأحادث من السنة بينهما المتأخرون يعزفون عن ذكرها- فإنَّ الفريقين يستدلون بالكتاب والسنة، كما يستدلون بالعقل- ولا أي شيء آخر مما يتوهمه بعض المنحرفين، بل الفرق بينهما هو في التوسع في ذكر آراء الفلاسفة والرد عليهم في شتى المسائل التي خاضوا فيها، في مختلف المباحث في الطبيعيات والإلهيات والسمعيات وفي الأمور العامة.

فتأمل –رحمك الله- كيف يصف ابن خلدون طريقة المتقدمين بأنها تحاذي طريقة السلف، وضرب عليها مثالا كتابَ الإمام الجويني المسمى بالإرشاد، ولا أعتقد أن المرزوقي وزمرته قد قرأوا هذا الكتاب أو اطلعوا عليه إلا من خلال تعليقات لبعض المستشرقين يعيدون قراءته لهم، أو بتعبير أصح يعيدون تحريفه ليقربوه إلى ذوقهم، وإلا لما ساغ له ولا لصحبه أن يزعموا أن ابن خلدون ينكر إقامة الأدلة على العقائد! فإن الإمام الجويني يقيم الأدلة على العقائد في هذا الكتاب ويرد على الخصوم، **فهو يقوم بوظيفتي المتكلم: الإثبات والرد،** ويستعمل أدلة عقلية ونقلية معا، فيستعمل العقليَّ فيما يجوز استعماله فيه، والنقليَّ فيما يجوز استعماله فيه.

وهذه هي طريقة أهل السنة الأشاعرة، وليست بثورة خلدونية ولا جوينية خلافا لمن يعشق الثورات تأسيا بالغرب الثائر على الكنيسة القائلة بالعقائد الباطلة، وهؤلاء الذين ينتسبون إلى جلدتنا ما أغرموا بتقليد الغرب في الثورات إلا لاعتقادهم بأن ما قرره علماء الإسلام من علوم (العقائد، الفقه، أصول الفقه، التفسير...). ما هو إلا كهنوت استوردوه من الكنائس الشرقية أو الغربية، وطبعا ما استوردوه إلا لأنهم عصابات مافيا تريد أن تمتصَّ قوت الشعب تحالفا مع السلطات

الزمانية والظالمة أصلا، ولذلك يقول عن فقهاء الأمة بأنهم استلبوا حق الله تعالى في التشريع ونسبوه لأنفسهم...إلخ هرائه الذي يبرع فيه.

وأخيرًا، ينصح ابن خلدون طالب العلم الذي يرغب في التوسع بالاطلاع على الأدلة العقلية على إبطال كلام الخصوم، وعلى إثبات العقائد، على طريقة المتأخرين، بأن يهتم بطريقة الإمام الغزالي، وطريقة الإمام الرازي، فقال بكل وضوح: (**ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع، ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم)انتهى.**

إذن كتب الغزالي والرازي [47] التي بينوا فيها العقائد وردوا على شبهات الفلاسفة كتب محمودة عند ابن خلدون، فهو يحضُّ عليها طلاب العلم الذين يريدون التوسع في هذا الأمر. وهو يشير إلى أن هذين العلمين وإن خالفا بعض اصطلاحات كانت لدى المتقدمين إلا أن كتبهما ليس فيها خلط يضرُّ بحسب رأي ابن خلدون.

وقد وصف طريقة المتأخين بوصفين الأول الخلط في المسائل، والثاني الالتباس في الموضوع، ويقصد بذلك ما أدرجه المتأخرون من مسائل في علم الكلام، لم تكن تناقش أصلا في هذا العلم، عند من سبقهم، أو ربما يرى ابن خلدون أنها لا يناسب أن تبحث في هذا العلم، وهو ما عبر عنه الإمام **التفتازاني** بأنهم خلطوا بالكلام العديد من مسائل الفلسفة فقال: (**ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم**

(47) وذلك خلافا لمن يزعم المرزوقي من أنَّ الإمام الرازي من الباطنية المتسترة، ومن أتباع الأفلاطونية المحرفة.

الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.)انتهى.

إذن فقد حصل هناك خلط في المسائل نشأ عنه التباس في الموضوع، وذلك على حدِّ كلام ابن خلدون، وذلك لأن موضوع علم الكلام هو الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية والنقلية، والفلسفة يقصد منها النظر في الوجود من حيث هو، لا يشترطون في نظرهم أن يكون مفضيًّا إلى إثبات العقائد، فاشتركا في البحث في الوجود وافترقا بغاية كل واحد منهما.

وقد بين ابن خلدون ذلك أيضا في مقدمته، وذكر أن المتأخرين خالفوا المتقدمين في بعض مناهجهم وأصولهم التي ساروا عليها، وأدخلوا مسائل الفلسفة في علم الكلام ليتمكنوا من الرد عليهم، ومن تحقيق أصولهم، وقال في أثناء كلامه: (وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الايمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الامام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما.)انتهى، ولسنا معه في التباس موضوع الكلام عند المتأخرين، فقد كانوا واعين لما يقومون به، وليسوا كما يوهم كلام ابن خلدون من أنهم حسبوا الموضوع في العلمين (الفلسفة، والكلام) واحدًا، ونتيجة لهذا الحسبان اختلطت عليهم المسائل والتبس الموضوع!! فلا يقال هذا في حقِّ الإمام السعد ولا البيضاوي، ولا غيرهم، ولكن الأمر كان كما ذكر الإمام السعد وغيره كثير من الأئمة المتأخرين، أنهم أدرجوا مسائل الفلسفة، وحققوا معانيها وبحثوا في أدلتهم ليتمكنوا من الرد عليهم فيما خالفوا فيه الشريعة، وليجعلوا علم الكلام غير محتاج في شيء إلى غيره، فتكون جميع مبادئ المسائل موجودة فيه، ولذلك أدرج العديد منهم بحث المنطق في علم الكلام، وأضافوه إلى مباحث النظر التي كان يبحثها

المتقدمون، ولذلك نرى أن تعريف علم الكلام قد اختلف عموما وخصوصا بين المتقدمين والمتأخرين.

ومما يدلُّ على ذلك من كلام ابن خلدون في مقدمته النصُّ الآتي، فقد قال: (واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالبا، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الالهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد[48].

وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، **من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية**[49]، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن

---

(48) يريد ابن خلدون من هذا الكلام أن يبين أن اشتراك العلمين في الموضوع لا يستلزم الاتفاق التام بينهما، لأن غاية النظر التي يطمح إليها المتكلم غير تلك التي يريدها الفلسفي، ولذلك اختلفت جهة النظر مع اشتراكهما في موضوع البحث. ومراعاة الحيثية في العلوم أمر معتبر عند العلماء لتمايز العلوم. وربما من هنا جاء الالتباس الذي يشير إليه ابن خلدون.

(49) تأمل كيف يصرح ابن خلدون هنا بأنَّ العقائد يمكن التدليل عليها بالأدلة العقلية، وذلك خلافا للمرزوقي وزمرته الذين يزعمون أنه أبطل أصل الاستدلال العقليِّ على العقائد من أصله**!!**

وربما توهم هؤلاء لضعف دركهم أن قوله أن العقائد تؤخذ مسلمة من الشريعة، يستلزم إبطال الاستدلال عليها، وأن الفرضيات لا برهان عليها إذا كانت ما وراء الطبيعة، ونسوا أن هذه

تابع التعليق≤

تلك العقائد وإذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة **ويستنهض الحجج والادلة،** علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه.)انتهى.

والبحث في ذلك الأمر الآن والتوسع فيه قد لا يكون مناسبا، فيبدو أن أصحابنا الخائضين في فلسفة الغربيين المستمدين منها، لا يعلمون كثيرا مما صنعه المتكلمون، ولا يحرصون على فهم مقاصدهم، بل اكتفى كبيرهم بقراءة ما شرحه له الغربيون من المقدمة، وبعض قراءات ونتائج بحوث [50]**!!** من كتب الغزالي**!** ولم يتعمق بعدُ في قراءة كتب ابن تيمية [51] ولم يحاول أن يعيد دراسة

الأصول أخذوها من الغربيين ويحاولون الآن تطبيقها على العلماء المسلمين، وهذا مخالف لأصول النظر.

إلا أن اقتصاره هنا على ذكر الأدلة العقلية دون النقلية فيه نظر غير خافٍ، وذلك لأن بعض العقائد تقوم عليها الأدلة النظرية العقلية، وبعضها لا يمكن إثباته إلا بالأدلة النقلية، ولذلك اختار بعض المتأخرين كلمة (القطعية) ، وبعضهم ذكر النقلية) فقال(الأدلة العقلية والنقلية) . وابن خلدون لا يريد أن ينفي هنا أساس الاستدلال بالأدلة النقلية، ولكنه أغفلها هنا لما أنها محل اتفاق بين الناس، فلا عقيدة إلا بنقل أصلا، ثم يحاول الناس الاستدلال العقلي عليها، سواء أخذوا تلك الأدلة العقلية مما نصَّ عليه الشرع (النقل) أو آل الأمر إلى ذلك من بعدُ.

(50) طبعا هذه البحوث غير موثقة، ولا فيها طريقة فهم المعاني من النصوص، بل غاية ما تشتمل عليه مجرد إلقاء معانٍ متوهمة في نفوسهم، بلا توثيق ولا فهم دقيق، وقد بنى المرزوقي والعديد من كتاب هذا العصر على أفهام الغربيين للغزالي وابن خلدون وغيرهم، وصاروا يعتبرون ما انتهى إليه الغربيون من قراءات نتائج دراسات محققة، وموثقة، وأموراً علمية أكيدة يحتفون فيها في مجالسهم. وربما يكون هذا هو السبب الأكبر الذي يدفع المرزوقي إلى عدم إظهار أيِّ نصٍّ يعتمد

تابع التعليق≤

كتب العلماء بنفسه ليراجع فهمه. ولذلك نرى الاضطراب العظيم الذي وقع فيه المرزوقي وصحبه في المسائل التي ناقشناها حتى الآن!

دعنا الآن من رأي ابن خلدون في كتب البيضاوي وغيره، فليس هذا ما يهمنا الآن بيان التحقيق فيه.

ولكن ركز نظرَك فيما قاله بخصوص كتب الإمام الرازي والغزالي، فقد نفى عنها الاختلاط والالتباس في الموضوع، يقصد موضوع علم الكلام وهو نصرة العقائد بإثباتها وبنقض المعارض لها من دعاوي الخصوم. ولا شك في أن من يصف كتب الإمام الغزالي والرازي بهذا الوصف، يستحيل أن يكون نافيا لصحة الاستدلال العقلي على العقائد كما ينسبه إليه بعض المتهوكين. فإنّ كتب الإمام الرازي مملوءة بالاستدلالات العقلية فضلا عن النقلية، وكذلك الإمام الغزاليّ.

وهذا كلام واضح لا ريب فيه، ولا يشكل عند واحد من المنصفين أي إشكال، ولكنا مع ذلك رأينا المرزوقي[52]، حتى ما قاله مما يتعلق بكلام ابن خلدون، وكلام الإمام الغزالي فقد رأينا

عليه في نسبة تلك الأقوال والمعاني إلى مراجعه الثلاثة! فإنه يعلم أن طريقته في الفهم غير مجدية علميا، ولذلك يوهم القراء دائما أن ما يقرره هو أمور مدلّل عليها وأن البحوث العلمية قد استقرت على ذلك.

(51) وسوف نبين مدى انحرافه عن طريقة ابن تيمية أيضا في مقالات خاصة، نكشف فيها عن التلبيس الذي يمارسه في ذلك، اعتمادا على نصوص موثقة وتفسيرات صحيحة مطردة لكلام ابن تيمية، وذلك ليتبين له ولمن يسير في ركبه أو يتأثر به أن هذا الرجل مخالف لأساس الطريقة العلمية، وأن أكثر ما يقول به مجرد ادعاءات عارية عن الأدلة وأنَّ التحقيق العلميَّ بعيد جدا عما يقرره!

(52) وغيره من زمرته الذين هم عبارة عن ببغاوات يكررون كلامه بلا فهم ولا علم.

بعضهم يكرره بلا فهم ودون أن يكلف نفسَه مراجعة نصّ ابن خلدون، فيكفي عندهم أن المرزوقي قد قاله، ونحن نتركهم بعد هذا البيان في غيهم يعمهون.

ثانيا: **متى يكون علم الكلام ضروريا**

من الواضح من كلام ابن خلدون في مقدمته أنه يقرر بكل صراحة أن علم الكلام يفيد في بعض الأحوال[53]، وعند كونه مفيدا، فإن الحاجة إليه تكون ضرورية، ولكن يمكن الاستغناء عنه في بعض الأحوال، وذلك عندما لا تكون الحاجة إليه ضرورية، والسؤال هنا، متى يكون هناك حاجة لعلم الكلام، ومتى لا يكون؟ وهل هذه الحاجة حقيقية أو هي حاجة متخيلة وهمية، وهل كلام ابن خلدون في هذا المقام كلام يعني حقيقته ويريد إفادتنا بها، أم إنه يكذب في تقرير كلامه وسياقة المعاني التي يوضحها لقارئه، يعني هل ابن خلدون صادق عندما نراه يقرر هذه المعاني، أم إنه يكذب في تقريرها!؟

وقد يستغرب بعض القراء عندما يسمع السؤال الأخير؟ لأنه يفترض ضمنا أن الكاتب ينبغي أن نسلم صدقه فيما يقول ويقرر، إلا إذا دلَّ الدليل على كذبه، ولكن سيزول استغرابه حالما يعرف المسوِّغ الذي من أجله سألنا هذا السؤال، فإنا إنما نسأله لحاجة التوضيح التي نشأت بسبب وجود بعض المغرضين من المعاصرين الذين يقدحون في ذمة ومصداقية علمائنا الأبرار، فيلجأون في

---

(53) ولم يخالف في ذلك الإمام الغزالي ولا غيره من المتكلمين، وهذا الأمر متفق عليه بين متكلمي أهل السنة، بل وافقهم عليه أيضا متكلمو المعتزلة أيضا وغيرهم من الفرق الإسلامية، التي لم يجزم أهل السنة بتكفيرها، بل أدخلوها في ضمن أهل القبلة، وأطلقوا عليهم اسم الإسلام. ولذلك فقد قلنا غير مرة أن ما جاء به المرزوقي لم يأت أحد من العلماء المعتد بهم، خلا رأي ينسب إلى الحشوية الذين حرموا النظر لما يفضي إليه من اختلاف.

طريقة شرحه وتقريره إلى أسس تتضمن تكذيبهم فيما يوضحونه من معان، وتخوينهم في أداء الأمانة الدينية وفي تبليغ الشريعة.

هناك طريقتان في فهم الخطاب، نبينهما إجمالا هنا:

الطريقة الأولى: تعتمد على تحليل الخطاب بناء على التسليم بصدق قائله في التعبير عن حقيقة مقاله وما يريد إفادتنا به، ما لم يقم برهان واضح على أنه كاذب، فالأصل فيه الصدق، وإذا كان الأصل فيه الصدق في التعبير عن المعاني التي يريد إيصالها إلى القارئ وإفادته بها، فالأصل أن يعتمد الظاهر من المعنى لا غيره، والأصل أن لا يقدَّم المفهوم على المنطوق خاصة إذا حصل تعارض، وهناك أصول أخرى نبه عليها علماء الأصول. وهذه هي الطريقة التي يعتمدها علماؤنا في فهم النصوص.

والطريقة الثانية: وهي طريقة أشبه ما تكون بطريقة الباطنية، الذين يكذبون ظواهر النصوص فيلجأون إلى تحريفها وادعاء أنها ليست إلا رموزا يرمز بها إلى معان باطنة، وإن لم يقم عندهم من الأدلة على إرادة تلك المعاني إلا توهمات تقوم في أنفسهم وتخرصات يعتمدون عليها، وهي طريقة تقوم على تأصيل تكذيب الكاتب، وتخوينه والاعتقاد بغشه في مخاطبة القارئ، وهذه الطريقة تقوم على تجاهل المعاني المصرَّح بها، والاعتماد على ما لم يصرح به الكاتب، فيقوم صاحب هذه الطريقة بترجيح المعنى المسكوت عنه على المعنى المصرح به، ويرجح المفهوم على المنطوق حال التعارض، وإن لم يقم دليل على إرادة المسكوت عنه. وهذه الطريقة قد اعتادها أصحاب القراءات الجديدة من الحداثيين المعادين للدين، في تفسير نصوص الكتاب والسنة وتحريف معانيها، كما اعتادها من أدمن قراءة كلام فلاسفة الغرب من أتباع الحداثة وما بعدها وما تحتها! وشراح العهد الجديد والقديم، ولذلك يبحثون دائما عن المعنى المستور أو المسكوت عنه، ويحكمون على هذا المعنى بأنه الذي يضمره الكاتب لأنه يعتقد أن الأصل في الكاتب أنه كاذب لا كاتب، فلا يظهر ما يعتقده

بل يضمره، فما أظهره لا يقول به، وما أضمره فهو الذي يعتقد به، ثم يتعللون في ذلك بأمور لا يقبلها ذو عقل، ويرجعونها إلى تسلط الحكام أو ضغط العامة أو انتشار رأي معين بحيث لم يعد ذلك العالم بقادر على مخالفته أو المجاهرة بنقيضه خوفا من ثائرة سدنة الوهم[54]، وهذه هي طريقة الباطنية من الفرق التي انتسبت إلى الإسلام ورفضها أئمة الدين، وحكموا عليها بالزندقة والمفارقة للدين، فهذه الطريقة في فهم الخطاب تقوم على أسس غير مَرْضِيَّةٍ عند أئمة الدين، بل هي طريقة منحرفة عن أذواق البشر، ولا يقول بها إلا من تلبس بالكذب والنفاق. ولذلك ترى –أيها القارئ– هؤلاء يتشبثون بما يقوم في أوهامهم بحسب أغراضهم من معانٍ يقدرونها، ويعرضون عن المعنى المصَرَّح به المكرر والمؤكد في الخطاب.

---

(54) وهذه الطريقة مما يتفق عليه العديد من الكتاب القائمين على شؤون الحداثة المعلنة لمعارضة الأديان، والمتفقين معهم ممن يظهرون محبتهم للدين وحرصهم عليه، ويزعمون أنهم عاملون لما فيه نهضة الأمة، وهم في حقيقة أمرهم إنما ينقضون أوثق ما فيها من مصداقية وجدارة.

وكلمة سدنة الوهم يستعملها الحداثيون والعلمانيون أيضا، ويريدون بها أولئك الذين يحافظون على أفكار شائعة مخترعة من عندهم ويحافظون عليها لأنها التي تجلب مصالحهم متحالفين مع أصحاب السلطان الزماني متآمرين معهم خلافا لإرادة الشعب، أما المتأثرون بهم، فيعللون ذلك أيضا ويضيفون إلى ما ذكر بأنهم يخالفون إرادة الله تعالى وأوامره قاصدين سلب خاصية الحاكمية التي هي أخص ما يجب نسبته إلى الله تعالى، يعني إنهم يتهمون الفقهاء والعلماء عموما بقيامهم بدور إظهار الأحكام الشرعية والاجتهاد، بأنهم يسلبون حق الله تعالى في الحكم، وبذلك يتهمونهم بأنهم يقومون مقام الإله، ولذلك يتصورون أنفسهم محررين لعقول الناس من وهم الشرك والمحكومية لغير الله تعالى.

هذه هي صورة الفقهاء والعلماء أئمة الدين عبر الزمان في نظر هذين الفريقين!

وبما أنا وضحنا طريقتنا الكلية في فهم النصوص، وهي طريقة تقوم على الثقة بدلالات النصوص، والاعتماد على أمانة القائلين خاصة إذا كان الأصل صدقهم، وعدم تخوينهم، وعدم القدح في أمانتهم، ولا سيما وهم علماء الدين الذين قاموا بدورهم على أتمِّ وجه وأبلغه، وإنما نقول إن هذا هو الأصل لأن الدليل قد قام عليه، إما عقلا وإما عادة ونقلا. ولا يوجد لدينا ما يدفعنا إلى اتخاذ تكذيب ابن خلدون فيما يقرره، ولا غيره من علمائنا، إذ الأصل أمانتهم لدينا، والأصل الذي نقول به قامت عليه الأدلة العادية المتكاثرة التي تؤيد ذلك، فلا حاجة لدينا إلى زعم أنهم يريدون بكلامهم خلاف ظاهره، ولكن القادح في أمانتهم والزاعم أنهم كاذبون فيما يقولون، هو الذي يضطر إلى التصريح بذلك أو التلويح به في معرض الكلام، وإشاراته، وهو الذي يتخذ من طريقته قطع الكلام عن سياقه، وعدم إظهار ما يظهر خلاف ما ينسبه إلى العلماء، بل يكون مضطرا إلى حذف بعض الكلام وإخفائه عن أعين القراء! لأنه إذا أظهره للقراء، فإن مجرد إظهاره كافٍ عند المنصفين للحكم على فساد ذوقه، وسوء سريرته وحمق غايته التي يسعى إليها.

والحاصل أن ابن خلدون يقرر بوضوح ما بعده وضوح ما يأتي:

1-علم الكلام علم يبحث في العقائد الإسلامية فيقيم عليها الأدلة من الكتاب والسنة ومن أدلة العقول.

2-علم الكلام يبحث في العقائد من جهتين،

الجهة الأولى: جهة الرد على الخصوم.

والجهة الثانية: إقامة الأدلة على العقائد وإن لم يوجد خصوم.

ويدلُّ على هذين البندين قوله (والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا).انتهى.

فتعالوا نحلل هذا الكلام:

لا يخفى على ناظرٍ عاقل صادق في نظره أن هذا الكلام تصريح من ابن خلدون بأنَّ هناك أدلة عقلية على العقائد، خلافا لبعض الجهلة ممن يزعم أنه ينفي الأدلة العقلية[55].

وأيضا يصرح ابن خلدون بأنَّ الأئمة قد أقاموا الأدلة العقلية على أمرين:

الأمر الأول: أن العلماء من السلف، الذين يحبهم ابن خلدون ويحترمهم ويقدر ما قاموا به من خدمة للدين **ولا يتبرأ منهم، ولا يثور عليهم**[56]، قد لجأوا إلى إقامة الأدلة العقلية في حالة إرادتهم

---

(55) إنَّ الطريقة الوحيدة التي لا يوجد غيرها عند المرزوقي وزمرته للفرار من هذه التناقضات هي ادعاء أن مفهوم الأدلة العقلية التي يقصده ابن خلدون ابن تيمية والغزالي مغاير تماما لمفهوم الدليل العقلي الذي يقصده المتكلمون، فهو لا يملك إلا أن يحاول الحفر من هذه الجهة، وذلك بعدما أظهرنا للجميع تهافتات ما قاله في كل المراحل السابقة! وسيحاول الزعم بأن الدليل العقليّ الذي يقصده هو ينضم إليه العمل الفعلي، وهو ما يعبر عنه بالتجربة الوجودية، وكأن التعقل الحاصل في النفس المعبر عنه بالتعقل ليس فيه تجربة ذوقية. ولكنه سيضطر عندئذ إلى تناسي أن العقل يطلق على ما تعقله النفس عند الحركة الفكرية، ويطلق أيضا على العمل البدني الذي يتبع إدراك الحقّ، فكلاهما فيه معنى العقل وهو المنع. ولكنه لاندفاعه إلى إثبات ما يريده لن يهمه مخالفة الاصطلاحات بل معاني الكلمات الواردة في اللغة، ونستطيع أن نقول بكل قوة وصرحة: إنه إن أراد أن يظهر أن مزاعمه فيها نوع من الاطراد، فإنه لا يملك إلا أن يتبع نحو هذه الطرق الملتوية في الوصول إلى ما يشبه الصورة المتناسقة، لكي يبقي على وجهه شيئا من الحياء.

(56) كما يزعم أصحاب الثورات الفكرية النقدية، التي يستوردونها من عالم الغرب المتوحش الملحد المستخف بالأديان والعقول وقيم الأخلاق العليا.

الدفاع عن العقيدة، أي حينما (دافعوا) وهذا الدفاع يستلزم وجود هجوم على العقيدة من طرف المخالفين، إذن فالعلماء من السلف قد هاجموا أدلة الخصوم التي أوردوها مريدين إفساد العقائد، وكانت طرق السلف معتمدة على أدلة عقلية.

الأمر الثاني: أنَّ العلماء الذين وصفناهم سابقا، وبيَّنّا قدرَهم ومكانتهم عند ابن خلدون، قد اعتمدوا على الأدلة العقلية حينما (نَصَرُوا) أيضًا، والنصرة تستلزم إقامة الأدلة على نفس العقائد من حيث هي، وقد أتى ابن خلدون ببعض الأدلة العقلية على العقائد في مقدمته، كأمثلة على القدر الكافي، وهو الأدلة الإجمالية، كان فيها تابعا في المعاني الكلية لما أتى به العلماء ممن تقدمه، ولم يكن مبتدعا فيها، ولا زاعما لنفسه أنه يخالف العلماء الذين تقدموه، بل إنه يسوق الأدلة بنسق كافٍ وهو ما يسميه العلماء بالأدلة الإجمالية، ونحن إذ نقرر ذلك نعلم أن كلامنا هذا مجانِبٌ لبعض المغفلين الذين ظنوا أنه حتى في هذه الأدلة التي أتى بها، كان مخالفًا للعلماء، مكتشفا طرقا لم يأت بها أحد من قبله ولا أشار إليها أحد مطلقا، مع أن هذا لو صحَّ لما كان دليلا لهذا الساذج على زعمه بأنَّ ابن خلدون إنَّما أتى بهذا الدليل مخالفًا لمن تقدمه في الأدلة التي أقاموها، بل يكون ذلك مؤيدا لما نقول به من أن العلماء المتقدمين وابن خلدون معهم لم يكونوا ينكرون أدلة العقول مطلقا على أصول الديانة، ولو فرضنا أن ابن خلدون قد ابتكر تلك الأدلة، لما كان مخالفا للعلماء في هذا الأصل، بل غاية الأمر أنه يكون قد أتى ببعض الأدلة التي اخترعها أو اكتشفها ولم يكن العلماء السابقون قد التفتوا إليها، وذلك كالأدلة التي جاء بها الجويني زيادة على ما جاء به الباقلاني من قبله، أو كالأدلة التي جاء بها الرازي زيادة على الأدلة التي قال بها من قَبْلَه[57].

---

(57) ويكفي لذلك أيضا الالتفات إلى تعريف ابن خلدون لعلم الكلام، فقد قال: ((**علم الكلام وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين**

تابع التعليق≤

إذن العلماء لجأوا إلى الأدلة العقلية لأمرين: الدفاع والنصرة. هذا هو صريح كلام ابن خلدون في هذه الفقرة فقط، ولسنا بحاجة إلى استقراء كلامه في مقدمته فقد قام بعض أصحابنا بذلك[58]، في رسالة خاصة من دون تطويل ولا ثرثرة كما يقع فيها دائما أتباع المرزوقي، والسبب

في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة.) (تاريخ ابن خلدون، المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج1: مقدمة ابن خلدون، اعتناء الأستاذ خليل شحادة، دار الفكر، 2001م، الباب السادس/ الفصل العاشر - ص 580) .

وقال أيضا: (ثم إن التكاليف: منها بدني، ومنها قلبي، وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد. وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر. والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام) . (تاريخ ابن خلدون/ ج1: المقدمة،ص550)

انظر رسالة صاحبنا أحمد حكمت بعنوان (موقف ابن خلدون من علم الكلام) . على موقع الأصلين.

(58) وقد أتى بكلام واضح مختصر، كافٍ في الدلالة لمن يريد الهداية، ومما ذكره: (النص الثاني عن ابن خلدون كان مثار شبهات المغرضين وأهل الأهواء في الكذب على ابن خلدون وتأويل هذا المقطع من كلامه رحمه الله بما يوافق مع أهوائهم البليدة ضاربين بعرض الحائط كل النصوص عن ابن خلدون في هذا العلم، بل حتى مجتزئين هذا النص كما سيتبين بإذن الله، فلنقف قليلا عند هذا النص محاولين تفكيكه لنرى ما يصح لأولئك المعرضين من شبه:

يقول رحمه الله (**فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا**،...) وهذا الكلام يتبع ما ذكرناه آنفا عن موضوع علم الكلام، فلما كان موضوع علم الكلام هو الرد على أولئك المبتدعة والمشككين لنصر العقائد

تابع التعليق≤

الإيمانية فإن عدم وجود المشككين واستقرار العقائد تجعل هذا العلم **(غير ضروري على طالب العلم)** أي يكون هذا العلم ليس فرضا عينيا في حق طالب العلم، لتحقق المقصود منه، لاسيما أن **(الأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا)** فإن هذا العلم مرتبط بغرضه، فمتى دعت الحاجة إليه من ظهور المبتدعة والمشككين أصبح الاشتغال بهذا العلم للرد على أولئك ضروريا، ومع ذلك حتى إن استقر أمر العقائد فهو إن أصبح ليس بالضروري **(لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها)** وهذا الاستدراك من عبارة ابن خلدون رحمه الله في آخر الفقرة العجب كل العجب من أولئك الناعقين كيف طمسوه وعميت أبصارهم عنه، فابن خلدون يقرر أن أهل السنة وإن كان أئمتهم من المتكلمين قد ردوا على كل ما أثاره الخصوم من شبه ودونوا هذه الردود إلا أنه لا يحسن بهم الجهل بهذا العلم لأن حامل السنة ينبغي عليه المعرفة بالحجج النظرية عليها التي محلها علم الكلام. وابن خلدون في هذا يوافق مثلا ما قرره الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه الاقتصاد، من أن هذا العلم حكمه فرض كفاية، و(أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين) .وأكد الإمام الغزالي رحمه الله أنه لا تخلو البلاد عن مثيري الشبه والمشككين في العقائد، قال: (ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم. ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع) ولعل ابن خلدون كان في بلاد أشغلتها الأزمات السياسية والصراعات عن الأمور الفكرية وهو ما أكد عليه في المقدمة حيث قال: **(ثم إن المغرب والأندلس، لما ركدت ريح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منهما، إلا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رقبة من علماء السنة. ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصًا في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر، وأنهم**

تابع التعليق≤

على ثبج من العلوم العقلية والنقلية، لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم) بل إنه مدح إمام المتكلمين وناصر أهل السنة في زمانه، قال: (**ولقد وقفت بمصر على تآليف في المعقول متعددة لرجل من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدل له على أن له اطلاعًا على العلوم الحكمية وتضلعًا بها وقدمًا عالية في سائر الفنون العقلية. والله يؤيد بنصره من يشاء)** (المقدمة، ج1/ ص633) .

بقي الإشارة إلى قول الإمام الجنيد رحمه الله: (**عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص؟ فقال: (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب)**) . وهذا القول أيضا مما أساء البعض في فهمه وتأويله، فالإمام الجنيد ربط التنزيه عن العيب عند الحاجة لنفي ذلك العيب، أما عندما تكون استحالة هذا العيب بينة فإن تكلف نفي العيب لا حاجة له ويصبح عيبا، كما قال الإمام الغزالي (إذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان. وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك.) وهذا الفهم هو عين ما فهمه ابن خلدون من هذه العبارة حين استدل بها في معرض آخر، قال رحمه الله في المقدمة بعد الرد على القادحين في نسب إدريس: (**وإنما أطنبت في هذا الرد سدا لأبواب الريب ودفعا في صدر الحاسد، لما سمعته أذناي من قائله المعتدي عليهم، القادح في نسبهم بفريته، وينقله بزعمه عن بعض مؤرخي المغرب ممن انحرف عن أهل البيت، وارتاب في الإيمان بسلفهم. وإلا فالمحل منزه عن ذلك معصوم منه، ونفي العيب حيث يستحيل العيب عيب. لكني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة)** فهذا فيه دليل قاطع على عمق فهم ابن خلدون رحمه الله لهذه العبارة واستدلاله بها في الموضع المراد، فإن ابن خلدون يرى أن الرد إنما يكون سدا لأبواب الريب ودفعا في صدر الحاسد، مع كون المحل

تابع التعليق≤

الواضح لتلك الثرثرة الزائدة والتقعر في الكلام أنهم لا يملكون سوى تلك الثرثرة لإبعاد الخصم عن جوهر المعاني، فلو أرادوا فعلا إظهار الحق لاقتصروا على القدر الذي يحتاج إليه الناس بدون زيادة ولا تطويل مبالغ فيه حتى وصل بهم الأمر إلى شهوة الكلام لمجرد الكلام.

3-يبين ابن خلدون أنَّ الحاجة إلى الأدلة العقلية تزداد وتظهر عندما يكون هناك حاجة إلى الدفاع أو النصرة، وذلك في الحالتين السابقتين، أما في حالة عدم وجود مخالف فإنَّ الحاجة إلى علم الكلام تَقِلُّ جدًا، ولا تنتفي بالكلية، لأنَّ الأمر المطلوب من علم الكلام إنما هو تثبيت العقيدة في النفوس، وذلك عن طريق إزاحة تشكيكات الخصوم، وإظهار الأدلة الدالة على العقائد. أما إن لم يوجد خصمٌ، ولا طالِبُ دليلٍ، فإنَّ الناس يكفيهم مجرد الاعتقاد الجازم والاطمئنان اللازم بأنَّ هذا الدين هو الحق الذي لا ريب فيه، والذي لا يمكن التشكيك فيه.

ومن المعلوم أن هذا القدر من الكلام لم يخالف فيه أحد من أهل السنة، فابن خلدون يتكلم في هذه الحال عن القدر الزائد عن الأدلة الضرورية التي اقترحها وذكر أمثلة لها في مقدمته، أي إنَّه يتكلم على الخوض والتفصيل في الأدلة زيادة على هذا القدر المذكور، أما ذلك القدر، فلا إشكال فيه ولا منع منه، وإن لم يوجد مخالف ولا مشكك.

منزه عن العيب، فمن علم هذا التنزيه فنفي العيب حيث يستحيل العيب عيب، فهذه العبارة هي فهم لعين عبارة الإمام الجنيد، وبالله التوفيق.) انتهى [رسالة: موقف ابن خلدون من علم الكلام، كتبها: أحمد حكمت) .

وهذا التبيين لمدى الحاجة إلى علم الكلام، لا يوجد فيه ما يخالف أهل السنة (الأشاعرة)[59]، وعلى هذا جرى الإمام الأشعري في بعض كتبه الكلامية مما وصل إلينا ككتاب اللمع، ومثله الإمام الباقلاني في كتاب الإنصاف، والتمهيد، ومثله الإمام الجويني في كتاب اللمع أيضا، والإمام الغزالي في قواعد العقائد والاقتصاد في الاعتقاد، ومن تبعهم في هذه الطريقة[60]، حتى الإمام الرازي فقد كتب كتبا مطولة فصل فيها في الأدلة على العقائد، ككتاب الأربعين ونهاية العقول، وكتبا اقتصر فيها على ما رآه ضروريا لا بدَّ منه لطلاب العلم، ككتاب المعالم وكتاب المسائل الخمسون في أصول الدين وغيرها من الكتب، وكذلك تبعهم على هذا النهج والطريقة غيرهم من العلماء من المتأخرين، فترى الإمام السنوسي قد كتب كتبا مختصرة ومتوسطة ومطولة ليناسب حاجات الناس، وكذلك الإمام اللقاني في جوهرته فقد شرحها شرحا مطولا في مجلدين اثنين عظيمين وشرحا مختصرا في مجلد واحد، وتتابع الأئمة على هذا المتن فشرحوه شروحا ما بين مطول ومختصر، وكذلك الأئمة العظام مثل العضد، فله متن في ورقتين أو ثلاث، وكتاب مختصر سماه جواهر الكلام، وكتاب أطول هو المواقف، وكذلك نجد الإمام السعد التفتازاني ألف شرح النسفية، وألف تهذيب الكلام مختصرا وألف المقاصدَ وشَرْحَه من الكتب المطولة.

وقد اشترك الجميع من الأئمة المتقدمين والمتأخرين –ممن ذكرناهم ومن لم نذكرهم– في أصل عظيم هو الاهتمام بذكر الأدلة العقلية والنقلية على الأصول العقائدية.

---

(59) لا كما يتوهم بعض المغفلين من وجود الخلاف، والثورة التي نسبوها إلى ابن خلدون!! فلذلك نستغرب من صنيعهم دائمًا.

(60) حتى تكاد تجد لكل إمام متنا من المتون في علم التوحيد، إما مجردا عن الأدلة، أو محلىً بالأدلة الإجمالية التي لا عسرَ فيها، ولا خلاف في القول بها، وليست من دقيق الكلام حتى يبعد فهمها على أذهان الناس.

وهذه هي الجهة التي يخالفنا فيها هذا المرزوقي المسكين، فيزعم أن الغزالي وابن خلدون وابن تيمية لم يلتفتوا إلى الأدلة العقلية بل كانوا ينادون بأخذ العقائد مسلمات لجميع الناس بلا تفريق، بل يزعم فوق ذلك أنهم يقولون بعدم وجود أدلة عقلية على العقائد أصلا، وأن القول بذلك دليل على فساد الطوية والتردي في مستوى العقلية.

ولم يدرِ المسكين أن العلماء جميعا تكلموا في مسألة مهمة، وهي: ما هو الأمر الكافي في العقائد، وهل يكفي في ذلك السمع فقط، أو لا بد من العقل أيضا، أو أن كلا منهما كافٍ في بابه[61].

على كلِّ حال، فقد ظهر لنا أن ابن خلدون يصرح بما لا مجال لتحريفه بأن علم الكلام مهم ومفيد لطلاب العلم، وأن علم الكلام يعتبر فيه الأدلة العقلية نصرة ودفاعا، أي إثباتا للعقائد ونفيا لمخالفها من الزيوف.

ثالثا: بيان السبب في حكم ابن خلدون على عهده (**فقد استعمل في كلامه عبارة: لهذا العهد، إشارة إلى عهده**) بعدم ضرورة علم الكلام.

فلنعد الآن إلى قراءة وفهم ما ذكره ابن خلدون مرة أخرى، قراءةً كاملة إلى المحلِّ الذي وصلنا إليه، وذلك بعدما قرأناه قراءة تحليلية، لنساعد على استجماع الصورة كاملةً في ذهن القارئ، فقد قال رحمه الله: (**وعلى الجملة، فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم**

(61) وسوف أتكلم على هذه المسألة في محلٍّ مناسب بإذن الله تعالى. وسينتاب المرزوقي وطائفته الاستغراب العظيم عندما يرون ابن تيمية يقرر ما نقوله هنا بأوضح كلام، ليظهر فساد ما ينسبه إليه.

فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن، فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباريء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته.)انتهى

وإنما أعدنا استحضار نصِّ ابن خلدون لأمر مهمٍّ، هو تعلق بعض الغافلين المتلاعبين به، **فزعموا أن ابن خلدون يقول بعدم فائدة علم الكلام مطلقا، بلا قيد ولا تحديد بزمان ومكان دون غيرهما،** وهذا لا يمكن أن يريده عاقل ولا إنسان يحترم نفسَه.

فابن خلدون، يقول بصراحة **إن علم الكلام لم تعد هناك ضرورة إليه في (هذا العهد) أي زمان ابن خلدون،** وهذا العهد يطلق على أمرين: الزمان الذي يعيش فيه ابن خلدون، والثاني المكان الذي يعيش فيه أو يقصده، وهو المعهود عنده، أي العهد الذي عهده وعايشه ابن خلدون، ولم يقل إن علم الكلام لم تعد إليه حاجة مطلقا، ولا يجوز مطلقا أن يتمَّ تعميم كلامه، ليقال إنه قصد نفيَ وجود فائدة لعلم الكلام مطلقا، في كل عهد وفي كل زمان، وفي كل مكان**!**

فلا يفعل ذلك إلا جهول متلاعب بالنصوص ودلالاتها؟

وسوف يزداد ذلك وضوحا بما نبينه بعد قليل.

حسنا، إذا كنا قد قررنا أن ابن خلدون أكد سابقا على أن علم الكلام يحتاج إليه في حالة وجود الشبه والمشككين، أو في حالة وجود طلاب علم يحتاجون إلى ذلك، كما قرره وكما سوف يزيد ذلك تقريرًا.

فالسؤال الآن هو: لماذا يقول ابن خلدون إن علم الكلام لم يعد ضروريًا في ذلك العهد، بحسب ما وضحناه وقررناه من معنى العهد؟

وهذا سؤال منطقي قد يسأله لنفسه أي عاقل فاهم لما يقرأ..! ولا استغراب من السؤال، بل الاستغراب ممن يقترح جوابا بعيدا جدا عن مراد ابن خلدون، ولما يوضحه، ثم يشرع في نسبته له بلا خجل ولا حياء!

والجواب عن ذلك السؤال واضح أيضا مما أوردناه من كلام ابن خلدون: فلما قرر أولا أن الحاجة إلى علم الكلام وإلى الأدلة العقلية أيضا -لأنها جزء من علم الكلام- تنشأ من الحالتين المذكورين إجمالا، فبضرورة العقل يعلم كل ناظر بل كل عاقل أن الحاجة إلى علم الكلام تَقِلُّ -وبصورة أجلى وأصحّ: تقل الحاجة إلى التعمق في الأدلة؛ لأن هذا هو مدار الخلاف- إذا زالت الأسباب الداعية إلى البحث عن تلك الأدلة، وزوال الحاجة إلى الأدلة يستلزم عدم وجود من يقدح في العقائد، واستمرار الناس أو أغلبهم على التسليم بالعقائد، مع عدم القدح فيها.

وهذا التعليل منطقي جدا ومقبول لدى أي عاقل صادق مع نفسه.

وهذا هو ما قرره ابن خلدون أيضا، فاستمع إليه يقول معلِّلا عدم ضرورة الحاجة إلى علم الكلام بقوله: (**إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا)انتهى، وكلمة** (**إذ**) يراد بها التعليل لما سبق، يعني أن السبب في عدم ضرورة الحاجة إلى علم الكلام، هو أمور:

الأمر الأول: أن الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا.

الأمر الثاني: أن الأئمة قد كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا.

وقد بيَّن ابن خلدون بما ذكره في الأمر الثاني، أحد أهمِّ الأسباب في انقراض هؤلاء المبتدعة والملحدة، وهو أنَّ الأئمة قد كفَونا شأنهم.

وقد يقول قائل: لماذا زعمتَ أن قوله (**والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا**) سببا ثانيا لحكمه بعدم ضرورة الحاجة إلى علم الكلام، ولم تفرضه علةً لانقراض المبتدعة دون كونه سببا لما ذكرتَ.

فنقول: لأن ابن خلدون عطف هذه العبارة على ما قبلها، أعني على قوله (**الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا**) الواردة في حيز التعليل بـ(إذ) فيكون السبب عند ابن خلدون في الحكم بعدم ضرورة علم الكلام لذلك العهد، مركبا من أمرين اثنين، لا أمر واحد.

وتوضيح ذلك: أنا لو قلنا لابن خلدون: ما دام الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، فلا ضرورة لعلم الكلام.

فإن ابن خلدون يجيبنا قائلا: إنَّ مجرد انقراض الملحدة والمبتدعة بشخوصهم وأجسامهم[62]، بمعنى موتهم وزوال وجودهم بين المسلمين، لا يكفي للحكم على علم الكلام بعدم الضرورة، لأنّا وإن فرضنا زوالهم بذلك المعنى، إلا أن تشكيكاتهم وزيفهم وتلاعباتهم لم تنقرض بين المسلمين، وإذا أطلق مصطلح الانقراض على الشبه فإنه يراد به الردُّ عليها، والكشف عن المغالطات الكامنة فيها، لا مجرد عدمها، وزوال التشكيكات معناه بيان قيام هذه الشبه والشكوك على مغالطات وحماقات لا

(62) مع أن هذا الفرض لا يحصل بصورة قاطعة في أي زمان من الأزمان، أعني إنه لا يوجد زمان من الأزمان ينعدم فيه وجود المبتدعة والملحدة والمشككين في الدين، بل إنَّ الأمر يلاحظ فيه الغالب والشائع، وليس حكما كليا ذلك الذي يقرره ابن خلدون، حتى يتعلق به من يتعلق. ومع وضوح ما نقرره هنا، إلا أنا نجد أولئك المنحرفين عن جادة الحقِّ يتمسكون –كما هو شأنهم– بأقل شبهة، أو أبعد لحاظ، وإن لم يوجد عليه دليل ولا أمارة! وهذا ديدنهم الذي كشفنا عنه.

على أدلة وبراهين. فإنَّ هذا الامر لو تمَّ، فإنه يكون عونا للعقلاء على النفور من التمسك بنحو تلك الشبه، ومن يضل بعد ذلك فإنه يضل على بينة، ومن يهتدي فإنه يهتدي على بينة.

ولذلك فإن معنى كلام ابن خلدون أنه لو انقرض الملحدة والمبتدعة، ولم تنقرض شبههم بأن لم يُـرَدَّ عليها بالأدلة القاهرة والبراهين الساطعة، فإن الحاجة إلى علم الكلام تبقى ضرورية.

وهذا كلام واضح لا يمكن لواحد –حريص على الدين وحفظ حوزته– أن يغالطه، ولا أن يعارضه إلا بمجرد مغالطات وسفسطات وأوهام.

ولما مرَّ مما بيناه، فقد قال ابن خلدون في وصف زمانه الذي يعهده، والذي يحكم بناء على عهده به، أي معرفته به، أن لا ضرورة لعلم الكلام: (**وأما الآن، فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباريء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته.**)**انتهى**

فما معنى هذه العبارة؟

معناها الصريح الظاهر، الذي لا يملك أحد أن ينسب إلى ابن خلدون غيره منها، أنه لما قام الأئمة السلف بواجبهم في دحر المبتدعة والردِّ على شكوكهم وشبههم، لم يبقَ منهم ما تعمُّ الحاجة إلى نشر علم الكلام والحكم عليه بأنه ضروري بمعنى الضرورة الذي سنوضحه لاحقا، إن ابن خلدون يقرر بوضوح أنه لم يبق من الشبه والشكوك التي أثارها المبتدعة والملحدة إلا كلام لا يستدعي جهدا عظيما عند الناس العوام ليكتشفوا تنزُّهَ الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته.

أي إن ما تبقى من الشبه في العهد الذي يريده ابن خلدون –وهو عهده– لا يلزم لردِّه تخصُّصٌ عظيم في دراسة الحجج والأدلة، بل يكفي فيه مجرد لفت نظر العاقل إليه ليعرف تنزه الباري عنه.

ومع ذلك فهذا الكلام نفسه لا يستلزم مطلقا أن ابن خلدون ينفي الحاجة إلى علم الكلام مطلقا، لأنه إنما نفى الضرورة إليه، أي عموم الحاجة إليه، لا مطلق الحاجة إليه، إنه إذا نفى ذلك، فلا يليق به بعد ذلك أن يقول إن طلاب العلم لا بدَّ لهم من العلم به والتمكن من أدلته، لأنَّ **لابُدِيةَ الكلام** لطلاب العلم معناه أنهم محتاجون إليه لا يحسن منهم الجهل به، وسوف نرى ذلك قريبًا مصرَّحًا به من كلام ابن خلدون.

رابعا: **هل نفي ضرورة علم الكلام تستلزم التحريم والمنع من العلم مطلقًا ودائمًا!**

قد يتوهم بعض الغافلين أن ابن خلدون عندما نفى الضرورة لعلم الكلام، فإن هذا يفهم منه أنه يمنع من هذا العلم الجليل منعًا تاما، ويحرمه، سواء في عهده الذي وضحنا وصفه كما قرره ابن خلدون، أو في غيره من العهود، فهل فعلا نفيُ الضّرورة يستلزم التحريم؟

من الواضح لكل ذي لبٍّ أنك إذا قلتَ إن علم الكلام ليس ضروريا؟ فهذا لا يستلزم حكمَك عليه بالحرمة والمنع؟ فبنفي الضرورة يبقى هناك إثبات الجواز بل ربما يقال إنه لم ينفِ الحاجة، بل إنما نفى الضرورةَ، فالحاجة أقل من الضرورة، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، كا هو معلوم في أصول الفقه.

ومعنى ذلك الكلام: أن علم الكلام ضروريٌّ أي واجب وجوب كفاية كما قرره الإمام الغزالي، في حالة وجود ملحدة ومبتدعة، وأما في حالة عدم وجودهم بالمعنى الذي وضحناه سابقا، فلا ضرورة لعلم الكلام، والضرورة هنا تعني أن هناك حاجة عامة لعلم الكلام أي إن هناك حاجة لدفع الشبه والشكوك الواردة على العقائد الدينية عند جميع الناس، وذلك لعموم فتنة الملحدة والمبتدعة، فالضرورة هنا تعني عموم الحاجة لشيوع الفتنة.

وبنفي الضرورة، فلا ينتفي إلا عموم الحاجة، فيبقى خصوص الحاجة إلى علم الكلام لدى بعض القطاعات، وهذا يتضمن إبقاء الحاجة إليه بالنسبة لهم، فإن لم تكن الحاجة عامة فهي خاصة.

فأيُّ القطاعات التي قد تبقى بها الحاجة إلى علم الكلام، من الواضح من كلام ابن خلدون أن طلاب العلم لن يزالوا محتاجين إلى علم الكلام، أي لتعلمه، لأنهم هم حراس العقيدة، الذين يجب بقاؤهم دائما مستعدين للدفاع عنها، وهذا هو الوصف الذي وصفهم به الإمام الغزالي أيضًا في إحيائه وفي غيره من الكتب.

وهو نفسه ما صرح به ابن خلدون أيضا في نهاية هذه الفقرة نفسها كما سنراه.

خامسًا: **سبب إيراد ابن خلدون لكلام الجنيد ومعناه**

بعد ما مضى تقريره من معاني كلام ابن خلدون، استشهد على ما قرره من عدم ضرورة الحاجة إلى علم الكلام بكلام ساقه منسوبا للإمام الجنيد.

فقال: (ولقد سئل الجنيد رحمه الله، عن قوم مرَّ بهم من المتكلمين يُفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص؟ فقال: (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب). انتهى

ولقد تعلق بهذه العبارة بعض الزائغة قلوبهم، فأوهموا الناس أنها تستلزم تحريم علم الكلام، وزعموا أن ابن خلدون ما ساقها إلا ليدعم سوءاتهم التي نسبوها إليه من أنه لا فائدة مطلقا لعلم الكلام، ومن أنه لا وجود لأدلة عقلية على الإلهيات!

لننظر أولاً في عبارة الجنيد من حيث ما هي، وذلك قبل أن ننتقل إلى النظر في طريقة فهم ابن خلدون لها، وما المعنى الذي يصح أن ننسبه إليه أنه أراده منها! وذلك لكي يكون كلامنا غير متناقض، فنحن قوم لا نحبُّ التناقض، أما الذين لا يرون في التناقض إلا نوعا من الثراء الفكريِّ، ويسمون التناقض ثراء فكريا، فهؤلاء هم الذين ينفون حقائق الأشياء، وهذا لو تأمل فيه الناظر هو عين السفسطة.

والغريب من بعض هؤلاء السُّـذَّج لمّا أظهرنا لهم أنهم متناقضون مع بعضهم البعض، في أمور يعتبرونها أصلية وأصولاً في كلامهم ومذهبهم الذي يقولون به، حتى زعم بعضهم أن من خالف ما قال به فهو غبيٌّ، فثبت بذلك غباء بعضهم أو جميعهم، قال قائلهم وهو كالذي يهذي: (لا إشكال في هذا التناقض فهذا علامة الثراء الفكري).

وهل يولِّدُ الغباءُ الثراءَ الفكري إلا عند مجموعة من الدجالين والسفسطائيين!

نفي العيب حيث لا عيب عيبٌ

لا بدَّ من النظر في الحكاية التي ساقها ابن خلدون، وأن نتأمل في السبب الذي من أجله أطلق الإمام الجنيد عبارته هذه، على التسليم بصحة نسبتها إليه.

ولكي نوضح ذلك، يحسن بالناظر أن ينتبه إلى ما يأتي:

المناسبة التي كان الإمام الجنيد قد قال كلمته هذه فيها هي: أنه مرَّ على قوم من المتكلمين **ينزهون الله تعالى**، ولكنهم **يفيضون** في التنزيه.

إذن لدينا الآن معنيان يحسن الكلام عليهما:

المعنى الاول: تنزيه الله تعالى عن العيب (=النقص).

المعنى الثاني: الإفاضة فيه، ومعنى أن يفيض الواحد في الحديث أي أنه يكثر الكلام فيه أو يزيد عن الحدِّ أو يسرع فيه، فمعنى الإفاضة في الحديث الإسراع فيه والاندفاع.

فهل كان الإمام الجنيد يريد نهيَ الناس عن تنزيه الله تعالى عن العيب والنقص؟ وهل كان ابن خلدون قد استدلَّ بهذه العبارة على أن تنزيه الله تعالى عن النقص عيب؟

أم إنهما أرادا النهي عن معنى قد يتلبس به بعض الناس عند كلامهم في التنزيه، فيكون منشأ النهي الوارد هو هذا المعنى، لا أصل التنزيه؟

وأيضا: فإنا نسأل أنفسنا: كلمة (**حيث لا عيب**) ما المراد بها:

أ-**هل المراد بها**: ما دام الله تعالى لا يجوز أن يتصف بالعيب، فنفي العيب عنه عيب مطلقا. يعني هل يجوز أن يكون نفي العيب مطلقا عن الله تعالى عيبا يتوجه على النافي، هل يجوز أن يحكم على النافي للعيب عن الله تعالى بأنه معيبٌ هو نفسه بحجة أن الله تعالى لا يتصف بعيب أصلا، فإذا كان لا يتصف بعيب، -وهو مسلَّم ومقطوع به عند أهل الحقِّ-، فلا يجوز أن ينفي العيب إذ لا يمكن اتصافه بالعيب!

هل يرى العقلاء أن هذا الموقف صحيح ومتسق عقلا ونقلاً؟

لو كان العيب ثابتا لله تعالى لما جاز نفيه، ولكن نفيه لا يصح إلا إذا كان غير ثابت لله تعالى وتنزه عن أوهام الزائغين، ولكن المبالغة في النفي قد توهم بعض المعاني الباطلة، وقد تُورِدُ على النَّفْسِ ما لا يليق بالله تعالى، من استحضار معان لا يليق نسبتها لله تعالى، ولا داعي للإفاضة في نفيها ما دام لا يوجد من يثبتها أصلاً، ولذلك فالأولى للمؤمنين أن يكثروا من ذكر محامد الله تعالى وكمالاته، لما يساعد ذلك عليه من تكميل أنفسهم بذكر محامد الله عزَّ وجلَّ.

ب-**أم أنَّ المراد بها**: ما دام الإنسان (أي الواحد من البشر) منزِّهًا لله تعالى عن العيب، فلا داعي لأن يفيض في ذكر نفي العيب عن الله تعالى والكلام فيه لما يبعثه ذلك من نفرة من الشعور بالمذكور ولو كان منفيًا، لأنه بحسب اعتقاده يستحيل العيب على الله تعالى، فالمبالغة في تنزيه الله عن العيب والحال هذه عيبٌ. وهذا معناه: أن نفي العيب جائز وصحيح بل قد يكون واجبا إذا كان هناك من نسب ما هو عيب ونقص لله تعالى، فإن حصل ذلك، فيجب على أهل الحقِّ نفي هذا العيب، وهذه هي الحيثية المذكورة في كلام الجنيد، التي بها توجه بالعيب على من ينفي العيب، فمعنى الكلام على ذلك: إذا لم يكن هناك من يصف الله تعالى بالعيب، فلا ضرورة للمبالغة في نفي

العيب أصلا، بل يتم الاقتصار فيه على الضروري، ولا حاجة للزائد عن ذلك. وإنما قيدنا بالكلام بالزيادة والمبالغة لما أخذناه من الرواية والحادثة نفسها تأمل قولهم: (يفيضون فيه)[63].

هل يعقل أن الإمام الجنيد قد أراد المنع من نفي العيب عن الله تعالى مطلقا، وبغض النظر عن النافي وهدف النفي، والقصد منه، وبغض النظر عما إذا كان النفي للعيب مبالغا فيه ومفصلاً أو غير مبالغ فيه ولا مفصل، وبغض النظر عما لو كان النفي محتاجا إليه لوجود من يعتقد به أو يزعمه، أو بدون ذلك...الخ.

وكذلك نسأل أنفسنا السؤال نفسَه بخصوص موقف ابن خلدون من ذلك أيضا!

فلنشرع في محاولة بيان الجواب عن هذه الأسئلة:

من الظاهر لدى كل عاقل أنَّ نفي العيب عن الله تعالى مطلقا أمر لا يجوز أن يقال فيه إنه عيب دائما، أي عيب مطلقا بلا قيد، وإلا لزم إثبات العيب إلى القرآن نفسه حيث نفى عن الله تعالى السِّنَةَ والنوم والوالد والولد والبخل والاحتياج إلى البشر. فتأمل قوله تعالى {اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ }البقرة255، وقوله تعالى {وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا

---

(63) وفهم هذه العبارة على سبيل الشرط لا تحكم فيه مطلقا عند من يفهم أساليب العربية، فإن الظرف قيد، والقيد من أساليب الشرط، كالصفة، ولذلك فإنَّ لها مفهوما. ومن هنا يبرز مفهوم الشرط، أي متى قلتَ: لا يحسن نفي العيب حيث لا يوجد عيب منسوبا إلى من لا يستحقه ولا يليق به، فهذا يستلزم بالمفهوم: أن نفي العيب حيث يوجد العيب منسوبا إلى من لا يستحقه، حسنٌ وليس بعيب.

ويزداد هذا المعنى قوةً وحضورا في النفس إذا زدنا قيدَ الإفاضة فيه، بمعنى الزيادة والتسرع بلا حاجة ولا داعي، ولاحظناه حالة النفي والإثبات.

وَلَدًا}الجن3، وقوله تعالى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ{1} اللَّهُ الصَّمَدُ{2} لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ{3} وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ{4} وقوله تعالى {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلَـهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلاً }النساء171، وقوله تعالى {وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ }الأنعام100، وقوله تعالى {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ}الأنبياء26.

فكل هذه الآيات البينات فيها تنزيه لله جلَّ شأنه عن عيب لا يليق وعن نقص مستحيل على الله تعالى، ومع ذلك فقد ورد في القرآن الكريم تنزيه الله تعالى عن النقص.

ولا يمكن لمؤمن أن يزعم أن مجرد تنزيه الله تعالى عن العيب والنقص عيبٌ كما يوهم هؤلاء المغالطون. فقد أُمرنا في القرآن بتنزيه الله تعالى ونفي العيب عنه، ويكفي في ذلك قولُه تعالى(سبحانه)، عند من يعقل!

وكيف يمكن أن يقصد ابن خلدون ذلك المعنى وقد قال في مقدمته وذلك بعد أن تكلم على علم الكلام وما يبحث فيه: (وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

ولنشر إليها مجملة لتتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه، فنقول:

اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق، الذي رد الأفعال كلها إليه، وأفرده بها كما قدمناه، وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يعرِّفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذلك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا. **فكلفنا: أولاً، اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صح أنه خالق لهم، لعدم الفارق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص، وإلا لشابه المخلوقين**، ثم توحيده بالاتحاد، وإلا لم يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر، فبذلك

تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق، ومريد وإلا لم يخصص شيء من المخلوقات، ومقدر لكل كائن، وإلا فالإرادة حادثة. وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلاً لعنايته بالإيجاد، ولو كان للغناء الصرف كان عبثًا، فهو للبقاء السرمدي بعد الموت. ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد، لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة، وعدم معرفتنا بذلك، وتمام لطفه بنا في الإنباء بذلك، وبيان الطريقين. وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب. **هذه أمهات العقائد الإيمانية، معللة بأدلتها العقلية**[64]، وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة.)انتهى.

وهذا متن في علم التوحيد على طريقة الأشاعرة أهل السنة كما لا يخفى على أحد من العقلاء، ولكن ما نريد لفت النظر إليه هنا هو أن ابن خلدون نزه الله تعالى عن العيب، وقرر أنَّ ذلك داخل في العقائد التي لا يجوز فيها خلاف ولا يعذر فيها أحد من الخلق، وأن هذا القدر هو ما اجتمع عليه أهل السنة المتقدمون والمتأخرون، مع إمكان زيادة تفصيل للحاجة كما بينا عند المتأخرين.

وأنت ترى أنَّ ابن خلدون في هذه الوجيزة المجملة من العقائد قد نزَّه اللهَ تعالى عن النقص ومشابهة المخلوقات، وأعلن إعلانا واضحا أن ذلك مأمور به في الشرع الحنيف، ومواضع تصريح ابن خلدون بتنزيه الله تعالى عن النقص في مقدمته وحدَها لا تحصى كثرةً.

فهل يقال –بعد ذلك– بأن ابن خلدون أراد باستشهاده بكلمة الجنيد: أن مطلق تنزيه الله تعالى عن العيب عيبٌ!! حتى يتعلق بها بعض الزائغة قلوبهم فينفي الحاجة إلى علم الكلام مطلقا وينفي الحاجة إلى الأدلة العقلية مطلقا، ثم يتجرأ ويزعم علنا على رؤوس الناس أن هذا ما قرره العلماء، وعلى رأسهم ابن خلدون؟

---

(64) انظر كيف يصرح ابن خلدون بأنَّ الأدلة العقلية قامت على التنزيه وعلى أصول العقائد، فكيف يقول بعض المنحرفين عن أصول البحث والتدقيق أنه نفى ذلك!

لا أتصور إفكا أشدَّ إسفافا واستخفافا بعقول القراء من ذلك!

وتأمل في نكتة لطيفة قررها ابن خلدون في هذه الفقرة، وهي قوله: (**هذه أمهات العقائد الإيمانية، معللة بأدلتها العقلية**) انتهى، فها هو يقرر هنا أنَّ أمهات العقائد معللة بأدلتها العقلية، ولا ينفي الأدلة العقلية القائمة على العقائد الإيمانية كما يوهم هذا المتحاذق المسمى بالمرزوقي[65].

وأما طلاب العلم الصحيح الذين يحترمون أنفسهم، فلا يتأثرون بما يصدر على لسان هذا المنحرف عن أهل الحق القائل في كتاب الله تعالى بهواه، المتحكم بزيغه على أئمة الدين الواصف لهم بما ربما يتحاشى عنه الكثير من الزائغين عن الدين المتشبثين بأوساخ العلمانيين والحداثيين، إذ وصفهم بأنهم عصابات مافيا تمتصُّ الناس وبأنهم متحالفون مع السلطان الزماني من أجل ثروات دنيوية زائلة؟ إلى غير ذلك من الأهواء التي ملأ بها الهواء ريحا قميئة!

ومن مال إليه فقد سفه نفسَه! ولا نكتب هذه الكلمات إلا رعاية لحقِّ الله تعالى في القيام على بيان الحق ونصرة أهله وإن تهافت علينا المتهافتون، وتكالبت ألسنتهم علينا بالباطل والكذب المحض المفترى.

ومن قرأ ما قررناه هنا، وكان من العاقلين فإنه لا يطلب زيادة على ذلك لوضوح الأمر، فإنَّ الحرَّ الذكي تكفيه الإشارة! وأما المقيَّد بقيود الهوى والرغبات فلن يؤثر فيه إلا انحسار المصالح عنه!

والله المستعان...!

ثم لو نظرنا في الأمر من جهة أخرى، لرأينا أن هذا المعنى الذي ذكرناه هو المتعين الذي لا يصح فهم العبارة الصادرة عن الجنيد إلا به، والسبب في ذلك أن ابن خلدون إنما أتى بهذه العبارة

---

(65) وتبعه على ذلك بعض الجهلة من أتباعه الغوغاء الذين لا يعقلون شيئا!

ليستدل بها على أن علم الكلام لا يكون ضروريا (أي لازما لعامة الناس إلى حد الضرورة) إلا إذا كان هناك سبب لذلك (شيوع الفتنة والملحدة والمبتدعة)، أما إذا لم تكن هذه الحالة قائمة، فلا ضرورة لعلم الكلام.

وهذا هو الذي وضحناه من كلامه السابق، فإذا أتى ابن خلدون بعبارة الإمام الجنيد، فإنه لا بدَّ أنه أراد الاستدلال بها على هذا المعنى دون غيره، ولما نظرنا في العبارة نظرًا منصفا كما سبق، رأينا أن كلام الإمام الجنيد لا يمكن أن يدلَّ إلا على المعنى الذي بيناه، وهو مطابق للمعنى الذي استشهد ابن خلدون بالعبارة عليه.

إذن، لا تعارض بين ما يقرره ابن خلدون، وبين ما قرره الجنيد، ولا تعارض بين ذلك كله وبين ما قرره الإمام الغزالي وأئمة أهل السنة الأشاعرة عموما.

التعارض قائم فقط في أذهان هؤلاء المنحرفين عن الحق الزائغين عنه العمياء أعينهم، الغلف قلوبهم، المبالغين في الاستهزاء بالعلماء وأئمة الدين.

إذن لا تصح عبارة الإمام الجنيد إلا إذا حملناها على ما تظهر فيه بحسب القرائن التي ذكرناها، أعني إنها لا تصح إلا إذا قلنا إنه أراد نهي هؤلاء المبالغين في التنزيهات حيث لا حاجة إلى التنزيه لظهور استحالة ذلك العيب على الله تعالى، ولكن لو جاء أحدهم ونسب الولد إلى الله تعالى، وما أظهرَه من عيب! أو نسَبَ إلى الله تعالى أنه مولود وله والد! أو أنَّ له صاحبة! حاشاه! أو نحو ذلك، فلا يجوز مطلقا النهي عن تنزيه الله تعالى عن تلك المعايب، بحجة أن ذلك العيب ظاهر الاستحالة! فإننا نعلم أن كثيرا من الناس نسب لله تعالى الولد، والبنات، ونحو تلك المعيبات المستلزمة للنقص، ولذلك فقد جاء في القرآن نفي ذلك كله، ولم يستلزم ذلك عيبا للقرآن. ونفاه الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يكن ذلك ليعيب النبي عليه الصلاة والسلام مطلقا.

إذن لا بدَّ من مراعاة الحيثية المذكورة، كما وضحناها في كلامنا هذا[66].

ومما يؤكد ما ذكرناه، ما جاء في كتاب (نفح الطيب) للمقري نقلا عن كتاب (المحاضرات) لجده، وقد وصفه الحفيد بأن فيه من الفوائد والحكايات والإرشادات الكثير، ونقل واحدة منها، مناسِبَةً لما نحن فيه فقد قال: (فلنذكر منه بعض الفوائد، فنقول: قال رحمه الله تعالى: قيل لصوفي: لم تقول: الله الله، ولا تقول لا إله إلا الله؟

فقال: (**نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب**)،

وهذا إن لم يكن في هذه الكلمة؛ لأنها أفضل ما قالته الأنبياء، فهو في كثير من التنزيه الذي يطلقه المتكلمون وغيرهم، حتى قال الشاشي عنهم: إنهم يتمندلون بأسماء الله عز وجل، ما عرفه من كيَّفه، ولا وحده من مثله، ولا عبده من شبهه، المشبه أعشى، والمعطل أعمى، المشبه متلوث بفرث التجسيم والمعطل نجس بدم الجحود، ونصيب المحق لبن خالص وهو التنزيه، انزل من علو التشبيه، ولا تعل قلل أباطيل التعطيل، فالوادي المقدس بين الجبلين.)انتهى

فتأمل كيف استعمل بعض الصوفية هذه العبارة (نفي العيب حيث لا عيب عيب) في معنى لم يرتضه المقري، أي في كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) التي تفيد نفي الشريك عن الله تعالى، وهو عيب لا يليق بالله تعالى، فقال إنَّ الاحتجاج بهذه الكلمة هنا في مقام التوحيد، لا يليق مطلقا، ولكنه أليق في مقامات أخرى ثم ذكر مبالغات التنزيه التي تصدر على ألسنة بعض المتكلمين، ومع ذلك فإنه أكَّد على أن التنزيه واجب، وعلى أنَّ التشبيه باطل، وأنَّ الحقَّ بين التعطيل والتشبيه، وهو مذهب أهل السنة الأشاعرة، حيث خالفوا الجهمية والمجسمة.

---

(66) وانظر ما نقلناه عن تلميذنا الفاضل أحمد حكمت سابقا.

ولذلك قال الإمام ابن حجر في (فتح الباري) في أوائل شرح كتاب التوحيد: (**وَأَمَّا أَهْل السُّنَّة فَفَسَّرُوا التَّوْحِيد بِنَفْيِ التَّشْبِيه وَالتَّعْطِيل**، وَمِنْ ثَمَّ قَالَ الْجُنَيْد فِيمَا حَكَاهُ أَبُو الْقَاسِم الْقُشَيْرِيُّ) **التَّوْحِيد إِفْرَاد الْقَدِيم مِنْ الْمُحْدَث**[67]).انتهى

فتأمل كيف وضَّح ابن حجر العسقلاني مذهب أهل السنة بأنه **بين التعطيل والتشبيه، واشتمل كلامه على نفي النقائص عن الله تعالى ونفي الكيفية والكمية ونفي الشريك، وكل ذلك من العيب والنقص، وإنما النقص في عدم نفيه عن الله تعالى.**

وقد اشتهر قول أبي القاسم الجنيد: ((التوحيد إفراد القديم عن الحدث)، وقد نقله الإمام القشيري في الرسالة القشيرية، وهو يدلُّ على توحيد أهل السنة، ويستلزم نفيَ قيام الحوادث بالله تعالى كما زعمت المشبهة والجسمية، وكذلك انظر في الكلام الذي نقله عنه الإمام القشيري أيضا في (الرسالة القشيرية)، قال رحمه الله تعالى في (باب معرفة التوحيد): (وسئل الجنيد عن التوحيد فقال: (هو إفراد الموحَّد بتحقيق وحدانيته، بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفي الأضداد

---

(67) نقل لك هنا تكملة كلامه، لما فيه من فائدة: (وَقَالَ أَبُو الْقَاسِم التَّمِيمِيّ فِي (كِتَاب الْحُجَّة) : التَّوْحِيد مَصْدَر وَحَّدَ يُوَحِّد، وَمَعْنَى وَحَّدْت اللَّهَ اِعْتَقَدْته مُنْفَرِدًا بِذَاتِهِ وَصِفَاته لَا نَظِير لَهُ وَلَا شَبِيه، وَقِيلَ مَعْنَى وَحَّدْته عَلِمْته وَاحِدًا، وَقِيلَ: سَلَبْت عَنْهُ الْكَيْفِيَّة وَالْكَمِّيَّة فَهُوَ وَاحِد فِي ذَاته لَا اِنْقِسَام لَهُ، وَفِي صِفَاته لَا شَبِيه لَهُ، فِي إِلَهِيَّته وَمُلْكه وَتَدْبِيره لَا شَرِيك لَهُ وَلَا رَبَّ سِوَاهُ وَلَا خَالِقَ غَيْره. وَقَالَ اِبْن بَطَّال: تَضَمَّنَتْ تَرْجَمَة الْبَاب أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِجِسْمٍ؛ لِأَنَّ الْجِسْم مُرَكَّب مِنْ أَشْيَاء مُؤَلَّفَة وَذَلِكَ يَرُدّ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ فِي زَعْمهمْ أَنَّهُ جِسْم، كَذَا وَجَدْت فِيهِ وَلَعَلَّهُ أَرَادَ أَنْ يَقُول الْمُشَبِّهَة، وَأَمَّا الْجَهْمِيَّةُ فَلَمْ يَخْتَلِف أَحَد مِمَّنْ صَنَّفَ فِي الْمَقَالَات أَنَّهُمْ يَنْفُونَ الصِّفَات حَتَّى نُسِبُوا إِلَى التَّعْطِيل، وَثَبَتَ عَنْ أَبِي حَنِيفَة أَنَّهُ قَالَ: بَالَغَ جَهْم فِي نَفْي التَّشْبِيه حَتَّى قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.) انتهى..) انتهى

والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير).)انتهى.

فهل كان الإمام القشيري –في كلمته التي نقلها عنه ابن خلدون–يريد النهي عن نفي العيب (النقص) عن الله تعالى مطلقا، أم كان يريد المبالغة في ذلك مع عدم الحاجة إليه؟

إنه يستحيل أن يكون قد أراد النهي عن نفي العيب مطلقا، وعلى كل حال، ولكنه أراد المعنى الذي ذكرناه، وإلا لكان قد وقع في عين ما نهى عنه، ومثل هؤلاء الأعلام لا يصح أن ننسب إليهم التناقض البين الظاهر! فهم أعلى شأنا من ذلك، ومكانتهم أعلى –عندنا– بكثير مما يتوقع هؤلاء الغربيون في الفكر.

أنت ترى أن هؤلاء الزائغين ينسبون إلى ابن خلدون أيضا –فضلا عن الإمام الجنيد– أنه كان ينهى عن نفي العيب عن الله تعالى مطلقا بلا قيد ولا شرط، ليتوصلوا بذلك إلى دسِّ مقاصدهم العاطلة الباطلة بين أهل التوحيد، فيزعمون أن الكلام في العقائد من أصله كان باطلا، فضلا عن زعمهم السابق أن الأدلة العقلية على العقائد لا وجود لها.

وأرى أن ما ذكرناه في هذا المقام كافٍ لمن له أدنى مسكة من عقل، وفي قلبه أقل قدر من الصدق، ومَنْ فضل الابتعاد بروحه عن لغط القول.

فتبيَّن بذلك حقيقة مراد الإمام الجنيد من كلمته تلك، ومقدار زيغ الزائغين في فهم كلام الأئمة وقصدهم لتحريف معانيها.

سادسًا: **خاتمة ابن خلدون وتعقيبه على كلمة الإمام الجنيد**

قال ابن خلدون كتعقيب وتبيين لكلام الإمام الجنيد: (**لكن فائدته –أي علم الكلام– في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها. والله ولي المؤمنين.**)انتهى.

وهذه العبارة التي لم يوردها هذا الغافل عن كل شيء إلا عن هواه وغروره، ولو كان منصفا باحثا عن الحق، قاصدا سواء السبيل لذكرها، كما ذكرناها له في ردِّنا الأول عليه الذي سميناه (ردود على أباطيل) [68]، وبينا له فيها حقيقة مراد ابن خلدون والإمام الجنيد باختصار، لو تأمله وكان منصفًا، لما تساقط إلى هذا الدرك وما يزال حتى الآن!

---

(68) قلت هناك ما فيه كفاية للباحث الجاد المخلص الذي لا ينقب عن أغاليط ليتعلق بها: (وكذلك فإننا لا يمكن أن نوافق الكاتب الفذَّ في زعمه أن ابن خلدون قد أنكر فائدة علم الكلام، فلم يقل ابن خلدون: إن علم الكلام لا طائل علميًا وراءه كما زعم الكاتب! بل قال في مقدمته:) لكن فائدته–أي علم الكلام– في آحاد الناس وطلبة العلم معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنَّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها) اهـ.

ولعل الكاتب لم يفهم كلام ابن خلدون الذي ذكره قبل هذه العبارة، وها نحن نذكرها هنا لكي نوضحها له.

قال ابن خلدون: (وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروريٍّ لهذا **العهد** على طالب العلم، إذ الملحدة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كَفَونا شأنهم فيما كتبوا ودوَّنوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما **الآن** فلم يبقَ منها إلا كلامٌ تنزَّه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته، ولقد سئل الجنيد رحمه الله، عن قوم مرَّ بهم من

تابع التعليق≤

المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقصِ. فقال:) نفيُ العيب حيث يستحيل العيب عيبٌ.) اهـ.

وكلام ابن خلدون كما هو واضح، لا يفيد ما فهمه الكاتب! بل يفيد عكسه تمامًا، فهو يصرح بفائدة علم الكلام، إلا أنه يقول إن العصر الذي تسكن فيه القلوب على العقائد السليمة – وليست هي قطعًا عقائد ابن تيمية بحسب ابن خلدون، وليفرح بذلك الكاتب عاشق ابن تيمية!– فلا داعي للاشتغال بعلم الكلام.

ولعلَّ الكاتب لم ينتبه إلى تقييد ابن خلدون لحكمه بالعهد والزمان الذي يعيش فيه، والسبب في ذلك الموقف الذي يقول به ابن خلدون أنَّ الأئمة كفَونا هذا الأمر، فأبادوا البدعة، وقمعوا المبتدعة! حتى لم يبق من كلامهم إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إيهاماته.

هذا هو موقف ابن خلدون من علم الكلام، فهل موقفه هذا يغاير موقف سائر أهل السنة؟ وهل يخالف موقف أكابر الأشاعرة الذين ينبذهم الكاتب ويفضل عليهم ابن تيمية؟!

إن العارف بأقل قدرٍ من علم الكلام يعلم تمامًا أن موقف ابن خلدون موافق تمامًا لموقف الأشاعرة عمومًا، ولا نريد الإتيان باستشهادات على ذلك فالأمر أوضح من أن يحتاج للتوضيح.

ويبدو لي أن الكاتب لم يطلع كفاية على آراء المتكلمين، أو اندفع متحمسًا وراء ما بناه بخياله، فتغاضى عقلُه عن العديد من الحقائق، وهذا ما دفعه إلى اتخاذ مواقف عجيبة.

وأنا أظنُّ أن هذا الزمان الذي نعيش فيه، لم تحلَّ بعد الإشكالات العديدة التي يوردها الملحدون ومخالفو الأديان، فضلاً عن مخالفي أهل السنة، ولما يزُل أثرها عن قلوب العديد من المنتمين إلى الإسلام، ولم نرَ نتاجًا مهمًا كفاية لمدَّعي التفلسف والتعالي عن علم الكلام في هذا الشأن، وهذا ما يدعونا إلى القول بأن منع هؤلاء للناس عن قراءة علم الكلام سوف يفضي إلى نتائج سيئة على الدين نفسه.) انتهى، فراجعه في ردنا المذكور.

فليتأمل القارئ المنصف في كلمة ابن خلدون هذه: إنه ينادي بأعلى صوته وبأسلوب صريح أن لعلم الكلام في ذلك العهد الذي رأينا أوصافه فائدة في حق أفراد الناس، وفي حق طلاب العلم، وأن فائدته معتبرة، والاعتبار هنا ليس مجرد اعتبار ذوقي ولا تحكمي، بل هو اعتبار شرعي! كما لا يخفى.

إذن فإن هذه الكلمة التي اقتطعها المرزوقي وكأنها لم تكن، وتجاهلها وكأن ابن خلدون لم يكتبها أصلا، بل حذفها قصدًا للتمويه على الناس، وأخفاها عن أعين القراء، ولم يشر إليها أصلاً، تبين بكل وضوح مدى التلبيس الذي يمارسُه المرزوقي على القراء، ومدى التواطؤ الذي يتصف به أتباع المرزوقي على هذه الأهداف، لأنا لا نتصور واحدا قادرا على السكوت عن مثل هذه التلاعبات المقصودة إلا أن يكون قاصدا الاشتراك في هذا التلاعب[69].

وتصريح ابن خلدون هنا بأن فائدة علم الكلام معتبرة في حق أفراد الناس، دليل أكيد على أن معنى الضرورة السابق الذي نفاه هي الضرورة العامة عموما أغلبيا، فإن النفي هناك وارد على العموم الأغلبي، وذلك بالنظر إلى ما صرح به هنا، فإنه لو حملنا عمومه السابق على العموم التام، لما جاز له هنا أن يثبت الحاجة إلى علم الكلام في حق أفراد الناس وفي حق طلاب العلم.

والدليل على ذلك استعماله حرف الاستدراك (لكن).

---

(69) ولذلك فقد دعوناهم غير مرة إلى تجنب مثل هذه السقطات التي تودي بهم إلى المهالك، فنسبوا إلينا أننا نقصد بعض طلابنا، الذين تلقوا عنا! وكأنهم ظنوا أن من أخذ عنا، واشتم رائحة العلم يمكن أن يقع في نحو تلك السفسطات التي يغرقون فيها، ولا يدرون أن هؤلاء الطلاب الذين يشيرون إليهم، يستهزئون ويستغربون مما يكتبه المرزوقي وزمرته، وأنهم في غاية العجب مما يتبناه من أقاويل، فكيف يتصورون أحدا شذى طرفا من العلم يتأثر بهرائهم!

وهذا هو الفهم الواضح الذي لا يصح أن يقال بغيره في هذا المقام، وهذا المعنى الذي ظهر لنا من كلام ابن خلدون موافق كما قلنا لما قرره أهل السنة كالغزالي ومن قبله ومن بعده. وإن جهل ذلك من جهل! فالعلم هو الحجة لا الجهل.

وبهذا نكون قد انتهينا من تحليل كلام ابن خلدون، تحليلا مبنيا على الأصول الدلالية للكلمات، والطرق المعتبرة عند العلماء الذين يحترمون أنفسهم في استنباط الأحكام، أما طريقة العبثية السوفسطائية والتحكمية المحضة المبنية على الهوى، فإنا نتركها لغيرنا ليعبث في كلام الله تعالى وما قرره العلماء كما يشاء بحسب هواه، فحسابه على الله تعالى، وما تناله أيديه من تشويه صورة العلماء في نفوس الناس فهو في ميزان أعماله. سيلقاه في اليوم الآخرة.

سابعًا: **هل أحوال العهد الذي حكم عليه ابن خلدون متحققة في عهدنا نحن!؟**

هذا هو السؤال المهم الذي ينبغي على القارئ الباحث عن الحق والإنصاف في دراسته أن يسأله لنفسه، بل يجب عليه أن يسأله للمرزوقي ولكل واحد من الحداثيين المعاصرين أو المتصدين للبحث في علوم الكلام وموقف المتقدمين منه؟

فقد رأينا أن ابن خلدون، قد نفى الضرورة لعلم الكلام في عهده، وبينا نحن المقصود بالضرورة في كلامه، واستدللنا على ذلك بكلامه أيضا ولم نقتصر على التحليل الفرضي الخياليِّ المحض! كما يمارسه من في نفسه عِوَجٌ!

وأظهرنا أن نفي الضرورة بشرط لا يستلزم مطلقا نفيَ الحاجة إليه ولو في ظلِّ ذلك الشرط! ولا تستلزم بالأولى نفيَه مع عدم تحقق ذلك الشرط!

وهذا ما ينبغي أن يتنبه إليه كل قارئ، فهل الشروط التي من أجلها حكم ابن خلدون على تعلم علم الكلام بذلك الحكم موجود ومتحقق في عهدنا! فضلا عن أن يتحقق في العهود التي سبقتنا؟

ألم يسأل المرزوقي نفسَه فيقول: لو كان ابن خلدون في عصرنا وشاهد ما هو حاصل من التشكيك في أصول الدين، ورأى ما يصدر عن المرزوقي نفسه من نفي الأدلة العقلية على أصول الدين، وعرف ما يمارسه الغربيون من التشكيك في الأحكام الفقهية فضلا عن الأصول العقائدية؟ وعرف غير ذلك مما عمَّت به البلوى في هذا الباب؟

هل سيحكم على تعلم علم الكلام بأنه غير ضروري أيضا؟ أم إنه سيحكم عليه بالضرورة والاحتياج ؟

فضلا عن ذلك، فإذا كان ابن خلدون قد قرر أن الحاجة إلى علم الكلام مع عدم شيوع الفتنة والبدعة ليست عامة، بل خاصة ببعض الناس (أفراد الناس، وطلاب العلم)، فلا شك في أنه سيقرر أن الحاجة إلى علم الكلام هي حاجة ذات مرتبة أعلى مما كانت عليه في عصره، إذا شاهد أحوال زماننا ومقدار التشكيك والتلاعب والاستخفاف بأصول الدين وفروعه! ذلك الاستخفاف الذي كان يمارسه أولا في القرن الماضي المستشرقون وأتباعهم ممن يعلنون تلك التبعية بصورة واضحة لا ريب فيها، ولكنه اليوم في زماننا وعهدنا يمارسه أناس ينتمون لجلدتنا ويعلنون أنهم مسلمون بل يبالغون في شهادتهم لأنفسهم فيفضلون الهراء الذي يكتبونه على ما أنتجته أذهان العلماء الفطاحل في العصور المتقدمة؟ فيزعمون أن لا سبيل إلى نهضة الأمة إلا بالأخذ بأفهامهم أو قل أوهامهم! ألا نستمع إلى محمد أركون كيف مارس الكذب العلني بكل صلافة ووقاحة، فيقول بكل جرأة وخبث: إنه إنما يقصد بمشروعه الذي أمضى فيه عشرات السنين محاولة النهضة بالعقل الإسلامي، ومساعدة المسلمين على الدخول في عصر الحداثة؟ إنه يحاول تحرير العقل المسلم من أوهام القروسطية! ولو تأملنا في دعاوي المرزوقي وغيره لرأينا العبارات نفسَها تتردد، ولوجدناه يوحي بالأفكار عينها لكن بألبسة أخرى وأساليب بهلوانية تتمطى وتتشذب؟ بل إن المرزوقي يمارس ذلك الدور بجرأة أكبر من محمد أركون لو تأملنا زيادة تأمل في أعماله!

الخلاصة: إنَّ عصرنا مليء بالشبهات والتشكيكات، والمبتدعة والملحدة والمنكرون لأصل الدين موجودون بكثرة؟ بل يكفي أن الذين ينكرون إمكان الاستدلال على أصول الدين بالعقل موجودون بيننا أيضا، وهذه الدعوى أكبر نقض لما يقرره ابن خلدون وابن تيمية والغزالي، بل هي أعظم نقض وهدم لما يقوم عليه المسلمون كلهم بمختلف فرقهم ومذاهبهم؟ ولذلك فإننا نعتبر الكشف عن سوءات المرزوقي المستورة، وعن قبائح الحداثيين المعلنين عن أنفسهم من الأمور المعتبرة شرعا.

نظرات في كلام المرزوقي المتعلق بما قاله ابن خلدون والجنيد!

لقد اتكأ المرزوقي على ما قاله ابن خلدون مما ذكرناه، وذلك من بعد أن نبهناه إلى تلك العبارة بإيرادنا إياها في ردنا الأول، ولكنه لم يشأ أن يتبع الطريقة الحسنة الصحيحة في الفهم من كلام العلماء، فإنه يفضل عليها طريقة القراءات العلمانية التي تعتمد على تحريف الكلام بناء على نظريتهم في دعوى موت الكاتب، وأن ما يفعله القارئ إنما هو إعادة إنشاء المعاني لا باعتبار ما أراده الكاتب الأصلي بل بناء على ما يريده القارئ ويفضله، وإن لم يكن في ذلك معتمدا على دلالات لغوية ولا عرفية ولا أي دلالات أخرى.

هو كما قلنا تحكم محض في حاصله، وإن أظهروه بأنه آخر الصرعات العلمية، وآخر ما توصلت إليه الهرمنيوطيقا! أو قدموه للقراء على أنه ما اكتشفته الفلسفة النقدية الحديثة! كلها عبارة عن طرق دعائية في تسويق الأفكار الهابطة، والنزعات المنحرفة عن جادة العلم الصحيح. بل هو اتباع للهوى والخيال لا حقيقة لذلك إن هم إلا يخرصون!

على كل حال، فسوف نقوم هنا بإيراد ما كتبه المرزوقي وعلقه على هذه الفقرة التي سقناها من كلام ابن خلدون، وفسرناها اعتمادا على الأصول المعتبرة، وذلك بناء على التحليل الداخلي والخارجي، والمقارن بما ورد عن كلٍّ ممن نفسر كلامه ونحلله ونبين مراده منه، فتفسيرنا ليس معتمدا

على مجرد رؤية خاصة، ولا هو عبارة عن دعوى مجردة عن العلم والحقِّ، كما يكثر المرزوقي من الادعاء بأنَّ ما ينسبه إلى هؤلاء العلماء بأنه عبارة عن نتاج بحوث علمية رصينة! وإن لم نرَ ولم يرَ القراء منه ولا من يسألونه بحوثا علمية رصينة، ولا آراء جادة!

وإذا نظرنا إلى طريقته في فهم كلام القوم لم نره معتمدا فيها لا على نصٍّ ولا شاهد، ولا أي شيء معتبر سوى ذلك، في محاكمة النصوص عند أولي النُّهى، بل إنما هو عبارة عن محاولات متواترة مطردة لتحريف كلامهم بإضفاء معانٍ لم يريدوها أصلا، ولا دلت عليها كلماتهم بحسب القوانين اللغوية.

وما أظهرناه من كلام ابن خلدون والجنيد، مقارنا بما سيراه القارئ المحترم من تعليق كبيرهم الذي علمهم السحر مجرد شاهد من شواهد عديدة على ما ندعيه هنا.

فلسنا نكيل الاتهامات كيلا إلى المرزوقي مريدين تنكيلا به وتشنيعا عليه بلا بينة ولا دليل؟ بل إننا ما قلنا شيئا من قبل ولا نقول شيئا من بعد -بإذن الله تعالى- إلا معتمدين فيه على بينة كافية وشاهد عدل معتَبَرٍ عند أولي العقول والبصائر.

وسنرى الآن ما هي طريقة المرزوقي في فهم النصوص، ومنها هذا النص الخلدوني الذي ليس فيه تعقيد ولا هو من النصوص الغامضة. وسوف يتفاجأ القارئ من مدى التحكم والتسلط على النص ودلالاته التي يمارسه المرزوقي، وسوف يكون هذا الشاهد (المثال) علامة بارزة ودلالة واضحة على تحكمه في قراءاته المعوجَّة لغيره من النصوص! وسيكون ميزانا به يعرف القارئ الذي يحترم نفسَه مدى التلاعب الذي يقع فيه المرزوقي، ومدى التفاوت الحاصل بين ما يدعيه من أصول علمية وطرق بحثية ونتائج لآخر الاكتشافات العملية الفلسفية النقدية الغربية الحديثة اللاقروسطية...الخ تلك المعزوفة الممجوجة التي ألفناها منهم، حتى صار نشازها بالغا ممقوتا، ومع ذلك نراهم ما زالوا يتمسكون بها!

قال أبو يعرب: (وحتى نحلل المسألة بدقة علمية[70] فلننطلق من ملاحظتين تتعلقان بتصور ابن خلدون لشروط تجاوز علم الكلام والتخلص من الكلام في مسائل عالم الغيب[71]، التي تجمعها مسألة المتشابه بالمصطلح القرآني[72]: **وكلتا الملاحظتين تكررت في فصل التوحيد وفي فصل كشف الغطاء عن المتشابه في القرآن والسنة من الباب السادس من المقدمة.**

---

(70) وسوف يلاحظ القارئ الكريم أن ما يسميه بالدقة العلمية هنا، ما هو إلا تلاعب واضح، وتحريف مقصود لكلام ابن خلدون. أستغرب كيف يجرؤ المرزوقي على وصف ما يفعله ويمارسه بالدقة العلمية!

(71) وقد رأينا نحن بأعيننا وفهمنا بعقولنا التي خلقها الله تعالى فينا، وينكرها المرزوقي وأتباعه بحجة أنَّ آخر ما توصل إليه الفلسفة النقدية هو إنكار العقول! ويعتقدون أن تلك المغالطة كافية لجعل الناس يعتقدون بما يصدر عنهم، وأقول لهم: إن للناس عقولا بها يزنون الأمور وإن أنكرتموها! أقول: لقد رأينا أن ما يزعمه من آراء لا علاقة لها بالكتاب والسنة، ولا تمت بصلة إلى أهل السنة، بل إنه يخالف ابن تيمية أيضًا في العديد من المواضع ولا يرقب لأحد إلا ولا ذمة فتراه يبالغ في نسبة الآراء إلى من لم يقل بها، ويوهم الناس أن ذلك نتيجة للبحوث العلمية التي قام بها! أما أن علماء الكلام قد ولجوا في الغيب الذي لا يطال، فمن فعل ذلك فإن المحققين من أهل السنة نقدوه من قبل أن يولد كانط، ومن قبل أن يبرز أحد من المفتونين بالغرب. ونقد المتكلمين لبعضهم البعض شائع ذائع بين أهل العلم، وما ذلك إلا نتيجة لقوتهم الفكرية، وإلا لأنهم لا يقصدون من وراء بحوثهم إلا الوصول إلى الحق وإن خالف ما عليه الجمهور. والأمثلة على ما نقول عديدة.

(72) وقد كتبنا رسالة خاصة فيما يتعلق بمسألة المتشابه والمؤول، تلك المسألة التي وقع فيها المرزوقي بتهافتات عديدة مفضوحة، وظنَّ لسكوتنا عنها أنها في غاية الإتقان، ولذلك صار يكثر من الإرجاع إليها، وكذلك فعل تلامذته المساكين الذين لا يدرون ما يفعل بهم، ولم يعلموا أن سكوتنا

تابع التعليق≤

فأما **الملاحظة الأولى** فتقبل القراءة الشرطية رغم صيغتها التقريرية في ظاهر النص بمقتضى صلتها بثانيتهما كما سنرى. وللإشارتين علاقة وطيدة بالدور الذي ننسبه إليه في القفزة النوعية التي حدثت في نظريات التفسير والتأويل عند المسلمين بفضله وبفضل ابن تيمية. **فهو أولا يشير إلى أن علم الكلام أصبح الآن عديم الفائدة للجماعة بعد أن استقرت العقيدة**[73]: (**وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. أما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه**[74] **الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سأل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء ؟ فقيل قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب**).انتهى

وقراءة هذه الإشارة شرطيا يعني أنه إذا كان علم الكلام مجرد دفاع عن العقيدة وكانت العقيدة قد استقرت فلا فائدة منه بعد ذلك عدى تمرين المتعلم على الجدال. وهذا يعني أن ابن

عنهم في ذلك كله، إنما هو إمهال لهم ليراجعوا أنفسهم، ولكي لا يتمكنوا بعد أن نكشف حقيقة تهافتاتهم التي وقعوا فيها هناك من أن يزعموا أنهم لم يكونوا يقصدون ما قرروه، ليمكنهم التهرب من أغاليطهم في وقت الحاجة، كعادتهم.

(73) سترى أن ما ينسبه المرزوقي لابن خلدون من أن علم الكلام أصبح عديم الفائدة مخالف لما ذكره ابن خلدون نفسه بنصه، وبلا حاجة لإعادة تفسير ولا تحاذق كما يفعله المرزوقيُّ هنا. بل سترى أن المرزوقي قد بلغت به عدم الأمانة إلى أن يحذف العبارة التي يتكلم فيها ابن خلدون على علم الكلام، وأن له فائدة بصريح عبارته! وهذا يقتضي العجب كما لا يخفى!

(74) جاءت هذه الكلمة في مقالة المرزوقي هكذا: تنزيه. وهي غلط.

خلدون لم يكن راضيا عن انحطاط الفكر الديني النظري إلى منزلة علم الكلام المقصور على الدور الدفاعي. لكن هذه القراءة تبدو تحكمية لو اقتصرنا فيها على هذه الجملة لأنه يبدو من التحكم أن تُقلب الخبرية إلى شرطية[75].)انتهى

طبعا لن نلتفت كثيرا إلى مقدار التزويق الذي يمارسه المرزوقي على القارئ في كتابته، التزويق الذي هو من قبيل التلاعب، وذلك من قبيل وصفه لتلاعبه هذا بأنه تحليل علمي دقيقٌ!!! ووصفه بذلك في الحقيقة لا يليق، فإنَّ الدراسة العلمية الدقيقة والتحليل المعتمَدَ الصحيحَ، يجب أن يتناول النص المحلَّل من جميع زواياه لا أن يقتصر على إلباسه ثوبا ليس له! كما فعل المرزوقي!

وسوف نحاول الإيجاز قدر ما نستطيع في بيان جهات النقص التي وقع فيها هذا التعليق التحليلي العلمي الدقيق!! كما وصفه المرزوقي! وهذا ليس بمستغرب منه، فإن القرد في عين أمه غزال كما يقال! فلا غرابة!

أولاً: لم يورد المرزوقي ما قرره ابن خلدون قبيل هذه العبارة مطلقا، وهي نصٌّ في أنَّ علم الكلام مفيد، وقد أوردنا نحن ذلك كاملا، فنرجو الرجوع إلى تحليلنا السابق للمقارنة. ونترك تقرير النتيجة للقارئ!

ولكن مجرد أن يعلم القارئ المنصف أن المرزوقي تعمَّد عدم إيراد الكلام السابق لابن خلدون مع ما له من علاقة وثيقة بما نحن فيه، فإنَّ ذلك يبعث على استهجان فعلته تلك، ويدلُّ بصورة واضحة على غائيته في الكتابة، لا على موضوعيته. وأما القارئ الذي أشرب في قلبه حب

---

(75) انظر ذلك في مقالته المسماة (العجز عن الإدراك إدراك) ، على هذا الرابط
http: //alfalsafa.com/al%20ajzou.html#_ftnref14

الهوى والعدول عن النهج السوي، فلا غرو لن يلتفت إلى ما قلناه،ولا يهمه ما ذكرناه، ولكن ذلك لن يغير من الحقيقة شيئا!

ثانيا: لم يَقُم المرزوقي بتحليل نصِّ ابن خلدون مطلقا، بل اكتفى بالحكم عليه حكما عاما مجملا، لا ندري من أين أتى به، ولا دليل عليه مطلقا من كلام ابن خلدون، وحاصل هذا الحكم الذي يأتي نتيجة دراسة علمية وتحليل دقيق كما زعم المرزوقي أن ابن خلدون: (**يشير إلى أن علم الكلام أصبح الآن عديم الفائدة للجماعة بعد أن استقرت العقيدة.**)**انتهى**، فلينظر القارئ المحترم، هل قرر ابن خلدون ذلك، وهل قراره بنفي ضرورة علم الكلام مطلق أو مقيد؟ **!** وعلى كل الأحوال، فهل كلام ابن خلدون كما وضحناه سابقًا موافق لما يقرره المرزوقيُّ هنا؟

ولقد أظهرنا فيما مضى بما لا يقبل الشك أن النتيجة التي ينسبها المرزوقي إلى ابن خلدون محض افتراء وتلبيس..

ثالثا: تأمل كيف لم يورد المرزوقي تعقيب ابن خلدون على عبارة الإمام الجنيد مطلقا، وكأنها ليست موجودة أصلا!!؟؟ وللقارئ أن يستنبط بنفسه السبب في عدم ذكره لها، ولا إشارته إليها أصلاً؟

وها هو تعقيب ابن خلدون الذي يصرح فيه بنقيض معنى كلام المرزوقي السابق: فقد قال: (**لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها. والله ولي المؤمنين.**)انتهى.

ففيها إثبات الفائدة لأفراد الناس، ولطلاب العلم، وتأمل كيف صرَّح بأنه لا يحسن بطالب العلم وحامل السنة أن يكون جاهلا بالحجج النظرية على عقائدها، تأمل كيف سمَّى ما يقوم على العقائد بأنه حجج نظرية؟ وذلك خلاف صريح لما ينسبه إليه المرزوقي بأنه ينفي الأدلة العقلية على العقائد!

ولنا أن نتعجب وللقارئ أن يتعجب معنا في مقدار الاستهانة والاستخفاف الذي وصل إليه المرزوقي بالقراء، وبأصول العلم، ولذلك فقد قلنا: إن الذي يمارس هذا النوع من التلاعب المقصود في البحوث التي يقدمها للناس، مطالبا إياهم بأن يتبعوه، ويبني عليها أحكاما عامة على المخالفين بأنهم عصابات مافيا، وبأنهم باطنية، وبأنهم يهدمون أصول الشريعة، وبأنهم وبأنهم......إلى آخر التهم الجاهز عنده، والتي لها ما يشابهها على ألسنة العلمانيين والحداثيين وما بعد أو ما فوق أو ما تحت الحداثيين!

والله وليُّ المؤمنين!

رابعًا: قال المرزوقيُّ: (وقراءة هذه الإشارة شرطيا يعني أنه إذا كان علم الكلام مجرد دفاع عن العقيدة وكانت العقيدة قد استقرت فلا فائدة منه بعد ذلك عدى تمرين المتعلم على الجدال.)انتهى.

وهذا الكلام يشكل فعلا الدليل الصارخ على القصد للتشويه والتحريف وتعمده تعمدًا مباشرًا!!

فتأمل كيف زعم المرزوقي أن قراءة هذه الإشارة شرطيا يستلزم عدم الفائدة من علم الكلام!!

أي قراءة هذه، وأيُّ فهم للشرط هذا الذي تشير إليه!؟ يا رجل لا نريد أن نقول لك اتقِّ الله فقط؟ بل استحِ! والحياء شعبة من شعب الإيمان!

أتقبل على نفسك أن يفهم أحد من القراء كلامك على هذا النحو البارد!؟

ابن خلدون يا أيها الباحث الفذ والفيلسوف الذي ليس كمثله متفلسف لا قبله ولا بعده! يقول لك إن علم الكلام ليس ضروريًا يعني لكل فرد فرد من الناس، ولكنه ذو فائدة معتبرة لأفراد

الناس، ولطلاب العلم بنصه، لا بشرط ولا بمفهوم كلامه، إنه لم يترك لقائل قيلا كي يستنبط ما يريد بل ذكر من القرائن الصريحة ما يكفي بالإضافة إلى المضمنة في نصه للدلالة على ما يريد؟

وأنت تتجاوز كل ذلك بمنتهى السهولة والاستخفاف لتقول بكل أعصاب باردة وبطريقة سمجة: إن ما يفهم من كلام ابن خلدون هو نفي فائدة علم الكلام!

لا تعليق بعد ما بيناه...!!

لِـمَ لَـمْ تقل كما قال ابن خلدون بصراحة تامة: **إن الحاجة إلى علم الكلام عند استقرار العقيدة إنما توجد لدى بعض أفراد الناس لا لجميعهم ولا لأغلبهم، وأما طلاب العلم فإنهم يحتاجون إلى علم الكلام دائما لأنه لا يحسن بطالب العلم وحامل السنة أن يجهل الأدلة النظرية على العقائد؟**

لا للسبب الذي تفوهتَ به من سمج الكلام وخبيثه مما يكشف عن خبيئة نفسك وعطالة أهدافك! من أنه لا ينفع طلاب العلم إلا من جهة تمرينهم على الجدل..!!

يا الله ما أسخف هذا الفهم والتحليل العلمي الدقيق! وما أشد سماجته!

يا رجل! ابن خلدون يعلل قوله بحاجة طلاب العلم إلى علم الكلام بأنه لا يحسن بطالب العلم وحامل السنة الجهل بالأدلة النظرية على العقائد، وأنت تقول: لا فائدة لهذا العلم إلا التمرين على الجدل! ما هذا الكذب والافتراء الذي تمارسه يا إنسان!

ثم بعد ذلك تزعم أن ما تقول به من انعدام فائدة علم الكلام هو رأي ابن خلدون نفسه؟

يا هذا لقد تجاوز صنيعك حدَّ الكذب إلى حد البهتان بل أشد وأعظم من ذلك...!!

ألا ترى أنك لو قلت بذلك التعليل البارد في حال أنك تقول ببطلان أدلة علم الكلام، وأنها مأخوذة من تأثرات علماء العقائد بالكنيسة الشرقية، ولأنهم بهذا العلم الذي يزعمون يقولون

بالاستغناء عن الرسول والرسالة...الخ الهراء والتفاهات التي تصدر كل يوم من فيك، ألا تخاف أنك بهذا تفتح المجال أمامهم للتسلل إلى أذهان طلاب العلم مرة أخرى، وبذلك إذا جوزتَ ذلك فإنك تكون مساعدا أساسيا للناس على الاستغناء عن الرسل...ويمكننا أن نلزمك بالعديد من الإلزامات التي تلزمك بالفعل، هذا إذا كنت فاهما لمعنى اللازم والإلزام، ولا أراك فاهما لذلك ولا عارفا بجدواه، ولا مقتنعا بحقيقة التلازم في العلوم والنتائج، فأنت كسفسطائي ينبغي أن تنكر التلازم مطلقا بين المقدمات والنتائج، وتنفي التلازم العادي والعقلي وكل أنواع التلازم، إلا نوعا واحدا هو التلازم بمقتضى الكذب والدجل والزيادة في الخبث والاستخفاف بعقول الناس!

ملاحظة: كلمة عدا لا تكتب كما كتبتها يا أيها الفيلسوف المتحاذق (عدى)، ومن الظاهر أنها خطأ طباعي، ونحن لا نريد أن نتفاصح عليك بذلك كما تفاصحت ونثرت ريشك عندما رأيت بعض الأخطاء الطباعية في بعض أجوبتنا، ولما رأيت تكرارا لعبارة معينة، فأظهرت لنا مدى إتحافاتك العقلية والنقلية في تحليل الأسباب والمقاصد، التي لا تظهر في الحقيقة إلا حقيقة نفسيتك وما تخبئه من مقاصد ونوايا! فإننا نترفع بأنفسنا عن هذا المستوى المبالغ في انحطاطه. وفضلا عن ذلك، فلو تأملت في ردنا الأول عليك أعني ردَّنا على مقال نكوصك إلى عقلية العبثيين، الذي سميناه (ردود على أباطيل)، لرأيت أننا صححنا لك العديد من الأخطاء الواردة في مقالتك، ولم نعتبر ذلك أخطاء صادرة نتيجة جهلك، ولم نتعالم عليك بذلك أصلاً كما فعلتَ أنت! بل لم نعتمد على ذلك، ولم نكن نتوقع منك التهاوي في نحو هذه المزالق.

ولا نشير إلى ذلك المعنى هنا إلا أملا في أن تترفع عن هذه السخافات التي تهوي بك إلى الحضيض. فمهما كنا نخالفك، فإنا لا نكون سعداء في أن يكون مستوى التعليقات سخيفا إلى هذا الحدِّ الذي صدر منك في العديد من المواضع!

خامسًا: قال المرزوقيُّ: (وهذا يعني أن ابن خلدون لم يكن راضيا عن انحطاط الفكر الديني النظري إلى منزلة علم الكلام المقصور على الدور الدفاعي.)انتهى

إلى أيِّ شيء يشير بقوله (وهذا)؟

لن تعرف، فهو لم يذكر شيئا من كلام ابن خلدون يمكن أن يفهم المعنى السابق الذي نسبه زورا إليه!

بل أشار إلى معنى قابع في نفس المرزوقيِّ، ألصقه إلصاقا بابن خلدون!

ماذا تريد من ابن خلدون يا رجل أكثر مما تنسبه زورا إليه؟

أنت تنسب إليه أنه يقول إن فائدة علم الكلام دفاعية فقط؟ ولا علاقة لها بإقامة الأدلة العقلية؟

ومع أننا بينا بطلان مزاعمك هذه...فابن خلدون يرى لعلم الكلام فائدة في إبطال حجج الخصم، وفي إثبات العقائد نظريا، كما رأينا من صريح كلامه.

إلا أنك مع ذلك ترجع وتعترض على ما نسبته أنت إليه، فتقول إنه غير راضٍ عن أن يكون علم الكلام مجرد دفاع عن العقائد؟وغير راضٍ عن أن يقتصر دور الكلام على الدفاع؟

إذن ماذا تريد من ابن خلدون ؟

أنت اعتبرت في كلامك هذا اقتصار الفكر الديني على الدور الدفاعي انحطاطا في الفكر، فماذا تريد من علم الكلام سوى الدور الدفاعيِّ؟ هل تريد منه أيضا إثبات العقائد؟ لكنك تقول بلسانك أن دعوى إثبات العقائد بالعقل يستلزم الاستغناء عن الرسل؟ كما تتوهم!

ونحن نعلم أن المرزوقي يزعم أنه لا دور للمتكلم إلا نفيَ نفي وجود الله؟ وهذا يتعارض مع ما زعمه هنا كما لا يخفى!

وأما ما قاله في نهاية عبارته التي نقلناها أعلاه من أنه من التحكم أن يقرأ هذه العبارة قراءة شرطية، وعلل ذلك بقوله بأن الخبر إذا قلب إلى شرط، فإنه تحكُّمٌ. ونكتفي بالقول له: لا يا عبقريَّ زمانك، فليس مجرد النظر إلى الجملة الخبرية على أنها شرطية، يستلزم التحكم، لأن الوصف وسائر القيود في حكم الشرط، مع أن الوصف ليس شرطا. ولا نريد أن نجعل ذلك مما نتمارى فيه. بل نكتفي بهذه الإشارة العابرة، فما مرَّ أهم وأجدى.

خاتمة

يتبين لنا مما بيناه في هذه المقالة، أن المرزوقي وقع في جريرة أعماله وأهدافه المكشوفة، وتبين لنا أن ما نسبه لابن خلدون من نفي فائدة علم الكلام، إنما هو بهتان عليه، بل مبالغة في الافتراء والكذب، وقد رأينا من صنوف تلاعبه ما يشيب منه الولدان، وكذلك تبين لنا كيف حذف بعض كلام ابن خلدون الذي يعلن به عن رأيه في علم الكلام وأنه مفيد لطلاب العلم، وما ذلك إلا رغبة منه في كشف إخفاء الحقيقة عن أعين القراء، وهذه القراءة التي يتلبس بها المرزوقي غالبة عليه في كتبه ومقالاته، حتى غدت عادة له لا يستطيع التجاوز عنها، لأنه يفقد بذلك إحدى خصائصه ومميزاته عن غيره من الكتاب.

أما ما يتعلق بابن خلدون، فقد ظهر لنا بما لا يقبل الشك أصلا أنه يعترف بفائدة علم الكلام لطلاب العلم وأن فائدته شرعية، وأنه لا يخالف جمهور الأشاعرة في شيء من ذلك، ولا يعتبر ما يقوم به أعمالا ثورية، ولا يمكن لمنصف أن يفترض أن ابن خلدون كان يعتقد خلاف ما يعلن عنه خوفا من بعض الناس أو المخالفين، فإن من يعيش حياته ويشارك في السياسة كما شارك، ويكتب ما كتبه، لا يتصور أن يكون منافقا للناس حتى يجوز عليه هذا الوهم.

وندعو الله تعالى، أن يكتب ما نقوم به في ميزان حسناتنا وأن يكتب الهدى لنا ولك، وأن يختم أعمالنا جميعا بالخير والمغفرة، وأن يرشدنا جميعا إلى ما فيه الخير والصواب والمنفعة للمسلمين.

كتبه

سعيد فودة

1429هـ-2008م

جحود آداب الضيافة

بئس المضيف من لم يرعَ حقَّ الضيافة

دعي أبو عبد الله ابن حجاج إلى دعوة مع جماعة فتأخر عنهم الطعام فقال لصاحب الدعوة:

يـــــا ذاهبًـــــــا في داره آتيًـــــــا   مـــــن غـــــير مـــــا معنـــــى ولا فائـــــده

قـــد جُـــن أضـــيافك مـــن جـــوعهم   فـــــاقرأ علـــــيهم ســـــورة المائـــــده

إكرام الضيف فرضٌ على ذي المروءة، ومُسقِطُ الفرض عن نفسه لا يستحقُّ من الناس اعتدادًا.

ومن إكرام الضيف: الصدق معه، وعدم التلبيس عليه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد

تمهيد

هل السائل مجرد ضيف على المجيب، بحيث يقوم المضيف بدوره ولا يترتب عليه عتب من أحد إذا شرع يبالغ في شكر السائل على سؤاله والترحيب بإقدامه على السؤال لمعرفة فكر المسؤول؟

وهل للسائل حق الضيافة فقط بهذا القدر أم إن العلاقة بين السائل والمجيب ذات حقيقة أخرى غير مجرد الضيافة؟

هل على المضيف (المجيب) أن يبالغ فقط بالترحيب بالضيف وإن لم يجبه عن أسئلته؟ وهل يليق بالمجيب أن لا يجيب عن أسئلة السائل (الضيف)؟

أليس عدم إجابته عن أسئلة السائل بوضوح كاف إهانة بالغة للضيف؟ وخاصة لو رحّب به ترحيبا عظيما عند تلقي أسئلته، وبالغ في الترحيب به؟

ولو قال له منذ البداية لا يلزمني إجابتك! لعذره الناس أجمعون، ولكن مع ما بيناه، فلا يليق بالمضيف (المجيب، أو الذي ينبغي أن يكون مجيبًا) أن يكتفي بمجرد الثرثرة الطويلة الذيول، وتنميق الكلام، وإعادته بصيغ متعددة كأنه يريد أن يظهر للسائل مهارته في الإنشاء وقدرته على تقاليب الكلام بلا فائدة واضحة، وهذه الصفة نراها قد صارت سمة واضحة في أبي يعرب وزمرته!

ما معنى الوعد بالإجابة والتحقيق في الإجابة والبيان والتوضيح، ثم بعد إيراد أكثر من خمسين صفحة من الثرثرة والكلام المعاد المكرر، ينظر القارئ في المحصول من هذه الصفحات العديدة، فإذا هي هواء، أو مجرد هراء، ومجرد كلام خال عن المطلوب المسؤول عنه! وإعادة ودوران في الكلام، وتنويع في الأساليب وكأن المجيب يتوهم أنه يشارك في مسابقة لتنميق الأساليب الكتابية لإبراز القدرة على إعادة المعنى الواحد في ثلاثين طريقة!

غريب أمر هذا المجيب المضيف، ولهفي على السائل الذي أجزم أنه لقي الأمرَّين من محاولة تتبع إجابة أبي يعرب المرزوقي، وأنا متأكد من أنه أعاد قراءة ما كتبه المرزوقي عدة مرات، ربما دون أن يظفر بإجابة تشفي غليله!

وكان على المرزوقي أن يبين للسائل أي فلسفة يريد أن تبعها، أو يتبعها بالفعل في إجابة أسئلة الأستاذ غسان طوقان، وكان عليه ألا يطلق ذكر الفلسفة هكذا كما أطلقها وكأنه لا توجد إلا فلسفة واحدة في الدنيا، كما لو كانت الفلسفة عنوانا مشخصا لمذهب واضح محدد الجوانب والمقاصد؟ والمرزوقي يعلم قبل غيره أن هناك فلسفات عديدة كل واحدة منها تتبع طريقة معينة، وتختار أجوبة معينة دون سواها؟ فكان من حق الضيف عليه أن يذكر له أي نوع من هذه الفلسفة يتبع؟ لكي لا يتوهم الضيف أن هناك فلسفة واحدة، أو يقع في ذهنه هذا الوهم، فيكون المرزوقي عاملا على إيقاع الوهم في ذهن ضيفه، ولا يحسن بالمضيف أن يغدر بضيفه!

ولعل مما يوضح ما نقصده أن نبين أن المرزوقي لا يريد أن يلتزم بأي مقولة تصدر عنه ولا عن غيره في هذا المقام، فلعل هذا هو الذي يعنيه بالحوار الفلسفي؟ ولا أدري أيَّ فلسفة يرتضيها المرزوقي بعدما بين أن الأدلة الفلسفية أيضا –بعدما أبطل الأدلة الكلامية– قد ظهر للجميع –طبعا حسب ظنِّ المرزوقي– أن مقدماتها أيضا منقولة عن العادات والأعراف والتقاليد وإن ساقها المتفلسفة على أنها بديهية؟ فهي قريبة من مقدمات الكلام الذي يعتمد فيها المتكلم على النقل! فكان

ينبغي أن يقول المرزوقي للسائل إنه لا يرتضي لا الطريقة الفلسفية ولا الطريقة الكلامية معًا؟ ولكن هذا التفلت والتناقض الذي صار واضحا في كتابات المرزوقي صار له علامة واضحة!

والمخرج من هذا المضيق، أن يزعم أن الفلسفة ما هي إلا الثرثرة الفارغة عن المعنى، أو أنها هي السفسطة المحضة، فلو قال إن هذا اللون من الفلسفة هو اللون الذي يرتضيه لنفسه، ويريد أن ينشره بين الورى، لعذرناه بعض العذر.

وكان ينبغي على المضيف ألا يعمد إلى تعقيد كلامه للضيف، فواجب المضيف إكرامه لا تعقيد الحياة عليه، ولا إدخاله في متاهات وثرثرات فارغة لا فائدة وراءها إلا صداع الرأس؟

لا أعتقد أن الأستاذ السائل قد خرج بعدما قرأ أجوبة المرزوقي إلا بزيادة حيرة من المعاني التي أدخله فيها المرزوقي، والتعقيد أسلوب لا يمكن للمرزوقي أن يبتعد عنه، لا لأن المعاني التي يطرحها في غاية العمق بحيث لا يمكن التعبير عنها إلا في جوٍّ من التعقيد، كما ربما يتوهم البعض! بل لأنه لا يمكن أن يعلن عن مقاصده بوضوح، لأن مجرد الإعلان عنها وإظهارها للناس بصراحة، يكفي لابتعاد العقلاء عنها والاستنكاف عن الاقتراب من فكره، فلذلك لا يملك المرزوقي إلا أن يلجأ إلى التعقيد طريقةً ليحاول إيهام القراء بأن وراء هذا التلاعب بالكلام معاني عميقة جدًا؟ وسوف ينكشف للمتمعن في الكلام والمعاني، أن ما ابتدأ به هو عينه ما خرج به، ولعله لو حاول أن يقتدي بالسائل وأسلوبه، لاستفاد منه صدقه البين، وصراحته في السؤال، ووضوحه في الإعلان عن نفسه؟ ولكن هذه الصفات التي ترفع من شأن السائل، تخفض بنفس الدرجة من شأن المرزوقي إذا لم يتصف بها، وهيهات!

كيف يتعامل الناس مع القرآن الكريم

ما هو مسوِّغ هذا السؤال؟ هل هناك طريقة معينة يتعامل بها الناس مع القرآن الكريم، والسنة المطهرة؟ وما معنى هذه الطريقة؟

لا ريب في أنَّ كلَّ نصٍّ من النصوص يشتمل على أمرين اثنين:

الأول: المعاني الخاصة التي ينقلها إلى القارئ ويطلب منه أن يستفيدها منه ويصدقها، وهي فائدة الخطاب.

والثاني: الأسلوب الذي يوصل به النصُّ هذه المعاني.

وقد بحث علماء الإسلام من أهل السنة والجماعة في الجهتين معًا، فجاءت نتيجة لبحوثهم علوم سمَّوا بعضها علوم مقاصد، وبعضها علوم آلات أو علومًا آلية. فكانت علوم المقاصد هي العلوم التي يتم فيها توضيح المعاني المفهومة من الكتاب والسنة، كالفقه، وكانت علوم الآلات هي العلوم التي يبحث فيها عن الطرق الآلية التي بواسطتها يمكن للقارئ أن يكتشف المعنى الذي يدلُّ عليه النصُّ المنزَّل، مثل أصول الفقه، وعلوم اللغة كالمعاني والنحو.

ولما أنزلت الكتب السماوية بيانا للناس، وهدى وإخراجا لهم من الظلمات إلى النور، عرفنا على سبيل الضرورة أن المقصود بالنص المنزَّل هو العمل به، وليس مجرد قراءته، ومفهوم العمل يشتمل على أمرين:

الأمر الأول: الاعتقاد به بعد تمييزه وفهمه، والخضوع لدلالته خضوعا نفسيا ووجدانيا.

الأمر الثاني: تطبيقه عمليا وذلك بطريقتين:

الطريقة الأولى تتعلق بالمعاني التي لا يقصد منها الفعل بالجوارح بصورة مباشرة، بل يقصد بها تكميل النفوس الإنسانية بما يشتمل عليه من فهم وعلوم ومعارف عن حقيقة الإنسان ومكانته في هذا الوجود، والوظيفة التي طلبت منه، وتكميله بتعريفه بالصفات الواجبة لله تعالى ومكانة الإله في حياة الإنسان. وهذه الجهة التي تشتمل على التصورات الكلية للأديان، بما فيها من مفاهيم وأحكام تتعلق بالإله والنبي والإنسان واليوم الآخر. وطريقة التعامل مع هذا الجانب هوالدعوة إليه ونشره بعد التمكن منه، وتصحيح نسبته إلى النص القرآني والحديث النبوي الصحيح؛ لأن الدعوة إليه تشتمل على ادعاء أنه منتسب نسبة صحيحة إلى الشريعة.

والطريقة الثانية: الأعمال الظاهرة التي عادة ما يشار إليها بالأحكام الفقهية، وطريقة التعامل مع هذه الاحكام يكون بعد تصحيح نسبتها إلى الشريعة عن طريق إثبات إمكان فهمها واستمدادها من النصوص الشرعية عن طريق الآلات التي تستخرج بها المعاني، وهي العلوم الآلية المعتبرة عند المسلمين، بأنْ تتم الدعوة إليها بالتي هي أحسن، ونقصد بالدعوة إليها أي أن نبينها للناس ونوضح لهم أنها صحيحة النسبة إلى الشريعة، وأن الشريعة قد طلبت منهم العمل بها والالتزام ببناء حياتهم عليها.

والضابط في ذلك كله أن نضع الأمور مواضعها، فلا نطلق حكم القطع إلا على ما نقطع به، أي إذا قامت الأدلة القطعية المعتبرة عليه، وأن لا نطلق عليه حكم الظنِّ إلا إذا قامت عليه الأدلة الظنية المعتبرة كذلك.

وهذا الضابط صحيح تماما في كلا المجالين، أعني مجال العقيدة ومجال الأحكام العملية (الفقه). ففي كل من المجالين توجد أحكام وتصورات صحيحة النسبة بصورة قطعية إلى الشريعة، وتوجد أحكام فيها جانب من عدم القطعية فتنزل إلى مستوى الظنِّ، ولكن الظنية مقطوع بها عليها، وقد توجد أحكام يقال فيها إنها قطعية ولكنها ليست بديهية النسبة إلى الشريعة، فهذه الأحكام

تتجاذبها ناحيتا القطع والظنِّ، وفيها معترك العقول، فمن قام الدليل عنده على أمر منها، فعليه أن لا يعلن عن رأيه إلا بالدليل القائم عليه، وعليه أن يظهر صحة نسبة التصور أو الحكم إلى الشريعة بأن يبالغ في إظهار قيام الدليل الآلي على ما يدعي، فإذا كانت الأدلة معتبرة عند أهل الشريعة، فإننا نحكم عندئذ بأن هذا الذي تعلق بها معذور عند الله تعالى لأنه فعل ما بوسعه وكان مستحقا لهذا الاجتهاد، فالاجتهاد لا يصح من أي إنسان، ولا يقبل باستعمال أي آليات! أما غير المستحق للاجتهاد والاستقلال بنفسه لنسبة معنى إلى الشريعة، فإنه غير معذور وإن ادعى الاجتهاد.

والمعذرية التي ذكرناها هنا لا تتنافى مع قول العلماء بأن المصيب في العقليات واحد فقط، مع حكمهم بعذر بعض المخطئين إذا بلغوا الغاية في بذل الجهد وكانوا أهلا لذلك. فمع المعذرة (أي عدم الحكم بالكفر) فلا مانع من الحكم بالخطأ عليه، لأن نفس الأمر لا يقبل إلا أحد الطرفين، وجانبا من الحكمين. فإما أن يكون الإله فاعلا مختارا أو يكون فاعلا لا بالاختيار (موجبا)، ولا يمكن أن يصحَّ على الإله أنه فاعل مختار وفاعل غير مختار دفعة واحدة، وإما أن يكون النبي مبلِّغًا كل ما أمر به، وإما أن لا يكون كذلك، ويستحيل تصحيح النسبتين معًا، وإما أن يكون البعث للأرواح والأجساد أو للأرواح فقط، ويستحيل أن يكون للأرواح فقط وللأرواح والأجساد معًا، في وقت واحد، لأن أحدهما ينافي الآخر، وإما أن يكون الإمام مثلاً معصوما وإما أن لا يكون معصوما، ولكنه لا يصح أن يكون معصوما وغير معصوم في الوقت نفسه، وهكذا فإذا كان الأمر كلاما عن الأمر في نفسه، فلا مجال مع التعدد والاختلاف إلا للحكم بأن واحدا أصاب والآخر أخطأ، أما في مجال الإنسان والأحكام العملية فيتصور تعدد المصيب على ما قرره العلماء، ولا يترتب التبري (الكفر) بناء عليها.

فإذا نظر أحد الناس في الكتاب والسنة، وفهم منها أمرا في مجال العقيدة، وبدا له أنه الحقُّ؟ فما هو موقفه من هذا الذي فهمه؟

هل له أن يبينه للناس ويبين لهم كيف ظهر له أنه الحق عنده بحسب الأدلة؟

أم يحرم عليه ذلك ويعتبر بدعة منكرة أن يفعل ذلك؟

وهل هناك فرق بين العقيدة والأحكام العملية في ذلك؟ أم نقول إذا جاز ذلك في العقيدة جاز في الفقه، وبالعكس؟ فلا فرق بينهما، وإذا امتنع امتنع!

ومن جهة أخرى: هل يجوز للواحد أن يعبِّر عن المعاني التي يفهمها من الكتاب والسنة بلغته هو ويترجمها للناس أجمعين، ويعيد ترتيبها؟ أو الجائز فقط هو الترجمة الحرفية بحيث يحرم عليه أن يصوغ المعاني بصياغة أخرى غير ما جاء في القرآن؟

إن موقف الفقهاء من هذه الأمة اتفق على أنه يجوز للواحد أن يفهم من القرآن إذا ظهر له الحق منه بحسب الأدلة المعتبرة، وعليه أن يبدي ما ظهر له إلى الخلق، وعليه أن يدلل على ذلك بالأدلة أيضًا؟ ولا يمنع الواحد من أن يعيد صياغة ما فهمه من الكتاب والسنة بحسب ما فهمه بطرق الفهم المعتبرة شرعًا بلغته وتعبيراته الخاصة، ولا يكون بذلك قد تألى على الله تعالى لا سيما وأنه لا يجزم أن ما يقرره هو الحق وما عداه الباطل، إلا في حالة القطع، بل له أن يرجح ذلك ترجيحا بدليله، ظنا في الظني وقطعا في القطعي.

فمجال الفقه وهو مجال الأعمال لا فرق بينه وبين العقيدة في ذلك، غاية الأمر أن مجال العقيدة أخطر شأنا وأعوص حالا، ولذلك كان الخاصة والعامة يتحرجون من الخوض فيه، لأن المخطئ فيه إما مبتدع أو كافر، بخلاف الفقه، فالمخطئ فيه معذور.

هذا هو خلاصة ما قرره علماء الإسلام، نتيجة أبحاثهم وأنظارهم في نصوص الكتاب والسنة، مهما اختلفت عقائدهم ومذاهبهم في ذلك فقد اتفقوا على ما قلناه[76]، لم يخالف أحد فيه، ومن خالف فيه نظريًا اضطر عمليا للموافقة عليه.

فالعاقل لا يملك من أمره إلا أن يوافق على ما قررناه. وقد يكون العاقل الذي يضطر إلى ذلك هو الذي عنده الهمُّ العظيم لدينه، ويكون بحيث يبذل النفيس مما لديه من عمر في رفعة شأن

---

(76) وقد خالف ذلك كله المرزوقي بحجة ساذجة جدًّا، ولكنها مغالطية تماما إذا لم يتم الالتفات إلى ما فيها من معايب، فقد قال: (فالصوغ والتدليل عندما يزعمهما أصحابهما مطلقين يؤديان إلى التفتت العقدي بسبب زوال فسحة الحرية والتعددية المسموح بها في حالة المرونة فيعود الناس إلى عدم الصوغ وعدم التدليل المطلقين رد فعل يبينه بكامل الدقة ما في الملل المصوغة والمدلل عليها في العقائد الرسمية من نحل لا تكاد تتناهى عدة..) انتهى.

وهذا الكلام يعني أن الأصل عدم التعبير مطلقًا عن العقيدة والفقه وعدم التدليل عليهما، وهو ما يريده بمنع الصوغ والتدليل. وكأنه يحاول أن يدلل على ذلك بأن الفائدة من كلامه أن الصوغ والتدليل إذا كانا مطلقين، فإن هذا يعود بالتحجير على الناس بحيث يرجع الأمر إلى التفلت من الأديان كلها. فها هو يظهر نفسَه أحرص من علماء الأمة من الصحابة ومن تبعهم، بل أحرص من الله تعالى ورسوله على الخلق جميعًا، يريد أن يظهر بمظهر الحنون على الخلق الحريص على إبقائهم في حظيرة الإيمان، ولو كانوا بلا إيمان، لأنه لا يوجد حد فاصل بين الإيمان والكفر عنده! فأي كلام يقترحه حدا فاصلا بين الإيمان والكفر فهو عبارة عن صوغ للعقيدة، وهو مطالب عليه بالدليل، فسوف يضطر إلى التدليل أيضا، فهو لا شك واقع في عين ما نهى عنه، ولكنه لن يضطر إلى الوقوع في ذلك اصلا، لأن الأمر كله من أصله لا يعنيه!

الدين، أما الذين لا يعتبرون أمر الدين بحيث تكون له تلك المكانة، بل ينظرون إليه على أنه مجرد أمر شخصيٍّ لا يتعدى من شخص إلى آخر، ولذلك لا اعتبار عندهم لا لعقيدة ولا لفقه ولا لغير ذلك، بل يعتبرون كل من قام بذلك إنما يقوم به لتمكين مكانته بين الناس، أو لكسب جاه أو سلطان، فهؤلاء هم الشاكُّون في هذا الدين، المخالفون لله تعالى وللرسول عليه الصلاة والسلام، المنكرون أمر الدعوة إلى الخير.

ومن الطبيعي لمن هذا حاله أن لا يقول بوجود أدلة وبراهين على العقائد، لأنها لو كان عليها أدلة، لاضطر إلى الموافقة على ما قررناه، ولا يمكن أن يقول ما قاله إلا إذا اعتبر العقيدة مجرد خيار شخصي وارتياح نفسي بلا برهان، أو ربما يسمي تلك التجربة الشخصية برهانا لمجرد المغالطة لمن لا يسمعون من الكلام إلا لفظه، أما معناه فهم عنه غافلون، وإذا كان مجرد خيار نفسي غير راجع لبرهان، فلا مانع من أن تتعدد العقائد بقدر تعدد الأنفس الإنسانية [77]، فهو يعتبر ذلك الطريقة الوحيدة لتحقيق حرية الرأي، أي حرية العقيدة، وليتأمل العاقل ماذا يكون الأمر إذا كانت العقائد بعدد الأنفس وراجعة إلى مجرد خيار شخصيٍّ، وليقارن بعد ذلك، هل هذا هو الإسلام الذي يقرأه في

---

(77) قال أبو يعرب: (إذا كان التعدد الدلالي للمعاني القرآنية مقصودا وكان ذلك هو الشرط الضروري والكافي لتعدد التجربة الروحية التي لا يمكن أبدا حصرها **لكونها تكاد تكون بعدد الأنفس بل ولحظات الأنفس ومن ثم فهو الشرط الضروري والكافي للحرية الدينية** الذي هو مقصد التعدد الأساسي والذي يقول الباري إنه لأجله خلقنا فإن الخيار الكلامي يصبح منعا لهاتين الغايتين الشريفتين في الدين الخاتم. والمعلوم أن هاتين الغايتين تمثلان ما بدونه لا يمكن أن يكون الإسلام رسالة كونية..) انتهى

القرآن، وهل ينفي القرآن الكريم الفرق بين الحق والباطل، وهل يعتبر القرآن الكريم كل من فهم فهما –أيا كان هذا الفهم– مُحِقًّا في ذلك الفهم[78].

(78) هذا هو خلاصة ما يريد أبو يعرب المرزوقي الوصول إليه، فقد قال: (**فالمعتقد يصبح متعددا بتعدد الفرق الكلامية لكل منها منظومة عقدية هي تأويلها للعقيدة التي هي واحدة في الكتاب المنزل والتي صيغت بصورة ذات طواعية تمكن من المحافظة على وحدة المتعدد أعني شرط حرية العقد أو تعدد الفهوم بعدة الأنفس ليكون العقد حرا بمقتضى تبين الرشد من الغي الذي ينبغي أن يكون شخصيا والذي اشترط فيه القرآن الكفر بالطاغوت ليصح الإيمان بالله.**) انتهى، فهو إنما ينكر على من يعتبر تأويله التأويل الوحيد الممكن، أو الأقرب إلى الحقّ، أما من يتأول أو يفهم أي فهم دون أن يعتبر ذلك هو الحق الوحيد الممكن فهمه من الكتاب والسنة، فلا شيء عليه، ولا تثريب يلحقه.

وقد قال أبو يعرب: (فإذا جاء من يجعل تأويله **التأويل الوحيد الممكن** فوضع صيغة للعقائد انتقلت الملة من الحرية الروحية والعقدية إلى السلطان الروحي الذي هو كنيسة متنكرة في الإسلام بسبب نفي القرآن لها: **عندئذ يصبح الكلام بهذا المعنى وتصديقا لحكم القرآن مشروطا بالتأويل الاستبدادي الذي لا يترك منفذا لتعدد الفهوم إلا في شكل صدام بين التآويل التي يدعي أصحابها احتكار الحقيقة فيكون كل فريق مكفرا لبقية الفرق ويكون الكلام من ثم مصدر الطاغوت كله والفتن كلها لأنه يكون معبرا عن زيغ في قلب صاحبه وابتغاء للفتنة.) انتهى**

وكأنه يريد الخروج من تكفير فرقة لفرقة أخرى، مع مغالاته في تصوير ذلك، بأن ينفي صفة الحق (وبالتالي الباطل) عن أي معتقد، ويبطل ما قرره علماؤنا المتقدمون والمتأخرون من أن هناك في العقائد (العقليات) مصيبا واحدا، لا غير. بل يكذب ما يقرره القرآن من وجود حق وباطل!

فبذلك يمكننا أن نفهم كيف يمكن أن يقتصر أحد المنتسبين إلى الإسلام على القول بأن العقائد لا برهان عليها، لا الأصول ولا الفروع، وكيف يمكن أن يمنع الناس من أن يعبروا عن أفهامهم التي يفهمونها من الفقه والعقيدة بأسلوبهم الخاص، ويعتبر ذلك -مزايدة منه على الأئمة الأعلام- استلابا لحق الله تعالى، ويحكم على من يقوم بذلك أنه يخترع دينا طبيعيا بجانب الدين الإلهيّ، مقاوم له ومعارض له ومحجر عليه!!

إن الدين عند هؤلاء القائلين لا يمكن أن يكون مقصده بيان الحق والهدى، لأنهم لا يعترفون بوجود حق وهدى في هذه المسائل! بل وظيفة الدين عندهم أن تكون تعبيراته عامة واسعة بحيث تشتمل على أكثر عدد ممكن من الخلق مهما تفاوتت عقائدهم وغاياتهم ونظراتهم[79]! وهذا الدين الذي وصفنا خصائصه عندهم، لا اعتبار عنده لحق ولا لباطل، ولا فرق فيه بين كفر وإيمان، بل الاعتبار الوحيد مجرد ألفاظ جردوها من معانيها.

هذا هو القول الفصل عند هؤلاء وإن زعم كبيرهم الذي علمهم السحر أنه لا يقول بقول فصل في أمر من الأمور[80]، يقصد بذلك أي أمر من الأمور العقائدية والفقهية، لا لشيء إلا لأنه

---

(79) فالعبرة عنده بعموم المعاني، وعدمِ تمييز الحقِّ من الباطل، بل المهمُّ هو عدم اعتقاد أن هناك حقا وباطلا أصلا، وإلا فإنه يحصل التحجير على الناس، واضطرارهم إلى الاختيار، وهذا عنده منع من حرية الاعتقاد، فقد قال: (وكلما كانا عامين ومتعددين في النص كان ذلك دليلا على المرونة في العقد ومن ثم في توسيع الانتشار.) انتهى، فالمقصود الأهم عنده في الدين أن تكون ألفاظه عامة الدلالة جدا بحيث يمكن للمختلفين أن ينتموا إليه.

(80) قال المرزوقي: (**لم أزعم يوما في حياتي أن لي القول الفصل في ما أبحث فيه) انتهى.**

تابع التعليق≤

يقول بأنها لا تعيّن لحقٍّ ولا لباطل فيها، فلذلك لا يفصل؛ والفصلُ عنده بين ما لا حق فيه ولا باطل، بأن يقال هذا حق وهذا باطل، نوع من الحمق أو الدجل أو التلاعب بعقول الناس. بل يجب عنده أن يترك كل واحد وشأنه وما يفهمه، ولا يتكلم واحد مع غيره في هذا الأمور، لأنه لا يصح لواحد أن يخاطب غيره على أنه أخطأ أو أصاب، لا لأنه يجب احترام الغير عنده بل لنفيه مفهوم الحق والباطل –أو لنفيه إمكان التمييز بينهما– في هذه المعارف.

ولذلك تراهم إذا فاجأهم المعارض بقول أو موقف لبعض العلماء يعلنون عن رأيهم الذي يخالف ما قرروه، اتهموا ذلك العالم بأنه جَبُنَ عن الإعلان، والتجأ إلى المداهنة والبهتان[81].

وقد كذب في ذلك أيضا، فإن جزمه بما يقترحه من غياب الأدلة العقلية على العقائد وأن هذا هو الحق، نوع من الفصل، واتهامه للأخرين بالتلاعب بعقول الناس وتنزيهه نفسه عن ذلك، نوع من الجزم والقطع الذي يزعم تلاعبا منه وكذبا على القراء بأنه أرفع من أن يقوم به.

(81) تأمل كيف يوضح المرزوقي موقف ابن خلدون من علم الكلام، فقد قال: (والمعلوم أن موقف الغزالي وابن خلدون لم يكن بالوضوح لصالح الكلام كما يصفه الباحثان لكونه أولا كان مترددا بين الإباحة المشروطة والمنع بسبب توازن القوى بين العلماء في عصرهم وبسبب التمييز المشهور بين الممدوح والمذموم من الكلام: **مثال ذلك أن ابن خلدون لم يصرح بموقفه من المتكلمين على لسانه بل أتى بقولة للجنيد تجنبا لما كان يعاني منه حتى لا يضيف لحرب أحد كبار الفقهاء عليه حرب المتكلمين..**) انتهى

ونحن بينا أن ابن خلدون لم يصرح بنفي فائدة علم الكلام مطلقا، بل صرح بخلاف ذلك في العديد من أقواله، ومواضع كلامه في المقدمة، ولكن المرزوقي لما وقع في وهمه، أوقع ذلك في أوهام تلامذته ومتبعيه أن ابن خلدون ينفي فائدة علم الكلام، احتاج إلى تأويل موقفه والتمسك

تابع التعليق≤

بتحريفات واضحة، بينا بعضها في مقالتنا المسماة (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيبٌ) ، وأظهرنا فيها مدى التلاعب المقصود الذي يمارسه المرزوقي في تحريف كلام العلماء فضلاً عن تحريفه لكلام الله تعالى ورسوله وحمله إياه على غير محمله.

وقد بينا هناك أن كلام الإمام الجنيد لا يدلُّ مطلقا على ما يرمي إليه المرزوقي، بل يعارضه تماما، وأظهرنا أيضا أن كلام ابن خلدون صريح في نفي ما يزعمه هذا الرجل.

ولم يقتصر المرزوقي على ذلك، أي لم يكتف بأن يقول إن ابن خلدون لم يمكنه الإعلان عن رأيه –كما يتوهمه المرزوقي أبو يعرب– إلا بالاستشهاد بكلام الجنيد، بل أضاف إلى ذلك أيضا، بأنه ردَّ على الحنبلية المتشدد المتأخرة لأن انتقاده إياهم، أي انتقاد ابن خلدون للحنبلية المتأخرة التي تقول بالتجسيم لا يترتب عليه منه ضرر، لأن هؤلاء الحنابلة كانوا لا سلطان لهم يُخافُ منه، ولا جانب لهم يرهَب فيمتنع ابن خلدون من إبداء رأيه فيهم لذلك. وتأمل قولَ المرزوقي في ذلك: (**فابن خلدون لا يبيح الكلام إلا بشرطي الغزالي ولا يهم إن كان متشددا على الحنبلية المتأخرة فهذا لا يعنيني كثيرا فضلا عن كون ذلك كان لا يضيره إبداء الرأي فيه بما كانوا لا سلطان لهم في الساحة الثقافية التي عاش فيها..) انتهى.**

إذن، إذا أبدى ابن خلدون رأيه في الحنابلة المتأخرة المجسمة فما ذلك إلا لأنهم لا سلطان لهم، يعني لو كان لهم سلطان ونفوذ، لما قدر ابن خلدون على إبداء ذلك الرأي.

إذن تصرفات العلماء عند أبي يعرب متوقفة على الظروف السياسية والمصلحة مطلقا في حالة السكوت والاعتراض!

وأما الإمام الغزالي فقد أفردنا لموقفه من علم الكلام كتابا خاصا، شرحنا فيه عباراته، وبينا مقاصده في كلامه في مختلف كتبه، وبينا أنه لا يعارض مطلقا في فائدة علم الكلام، بل غاية الأمر أنه

تابع التعليق≤

ولا يستطيع أحد أن ينفي وجود أدلة عقلية في الكتاب والسنة على العقائد الدينية، ولا يخفى على أحد أن الله تعالى قد نقل حجج الأنبياء على العقائد الدينية التي يبلغونها لأقوامهم، ونقل بعض مناظراتهم لمخالفيهم، وما ذلك إلا ليعلمنا الاقتداء بهم، لا لمجرد القصص بلا عبرة. ولا يخفى على أحد أيضا، أن العلماء قد تابعوا الأنبياء في حججهم على المخالفين، فأخذوا هذه الحجج القرآنية، وعبروا عنها بعباراتهم الخاصة للضرورة الواضحة التي لا ينفيها إلا من لا يريد للقرآن أن ينتشر بين الخلق، ولا يبطلها إلا من لا مكانة للدين في نفسه. ومهما قلنا إن العلماء (أهل السنة) أصابوا الحق في تلك الحجج التي اعتبروها من كلام الله تعالى، أو حادوا عن الصواب في بعضها، فلا بدَّ من التسليم بصوابهم في الكثير مما قاموا به. ولا نقول إن غيرهم من الفرق المعتبرة التي لم يجزم أهل الحق بتكفيرهم قد أخطأوا في جميع ما فعلوه، بل أصابوا في بعضه وأخطأوا في البعض.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدَّ من الرضوخ –لكل عاقل مسلم– والتسليم بجواز التعبير عن الأدلة بالعبارات الملائمة للخلق، وسواء سمي ذلك تفسيرا أو تأويلاً، فالمهم إيصال المعنى المقصود إلى الناس، ولا يشترط في ذلك الاقتصار على ألفاظ القرآن.

يحض الناس على التمسك بحقيقة العقائد لأنها هي الحقُّ فهذا أنفع لهم دنيا وأخرى، أما نفي علم الكلام من أصله فكلامه لا يدلُّ عليه مطلقا.

وكذلك ابن تيمية، وسوف نبين في مقالة خاصة كلامه في ذلك أيضا، لنقلب سحر المرزوقي على رأسه، ويظهر الصحيح من مواقف العلماء، وإنما نقوم بذلك، لأنا لا نرضى لأحد أن ينسب إلى الناس أمرا لا يقولون به، ويحاول تمريره إلى المسلمين على أنه خلاصة تحرير كلام الأئمة، والحقيقة المرة، أنه إنما يحاول نشر مفاسد أقاويله إلى الخلق أجمعين، متسترا بما يزعمه نهاية بحوث ونتائج آخر العلوم الفلسفية الوضعية الغربية الحديثة.

وبناء على ذلك فقد فرق العلماء بين ما سمي بالكلام المحمود والكلام المذموم، وذلك بناء على الإصابة فيه والخطأ. ومن لم يفرق بين الإصابة والخطأ، فلأنه يمنع أصل التبليغ للناس، ولأنه يقول بحرمة بيان العقيدة للخلق[82]. فمن الذي يمكنه أن يصدق دعوى أن العقائد لا يمكن أن يوجد عليها دليل عقليٌّ إلا من يعتبرها مجرد اختيار شخصي، كما يختار الشخص أن يأكل طعاما دون آخر، أو أن يشرب شرابا دون آخر. ومن يقول بذلك فإنه بالضرورة ينفي عن العقيدة أن تكون مطابقة للأمر في نفسه، ويجعلها أمرا مناسبا لشخصية ونفسية الذي قامت به، ومن نفى المطابقة في

---

(82) قال المرزوقي: (أن يسلم بأن الكلام-كما يحده من يميز بين المباح وهو المحمود ومن شرطه أن تكون العقائد إيمانية ومسلمة لا مدلل عليها بالعقل وغير المباح منه وهو المذموم ومن علاماته التأويل المشروط في صوغ مقدماته-لا يعدو أن يكون دفاعا عن العقائد بعد التسليم بها وليس برهانا يثبتها فلا يكون دليلا عقليا بل مجرد حجة لكونه غيرها أو مضافا إليها. فيكون الكلام حتى إذا كان مباحا وممدوحا مجرد ترجمة صناعية بالمنطق واللسان الفلسفي لأحد فهوم الآيات القرآنية. وهي دعوى غير صحيحة فضلا عن كونها لو صحت لكانت تحصيل حاصل لا فائدة منه **وهو ما يعني أننا ننفي وجود ما يمكن أن يكون ممدوحا من الكلام**.) انتهى.

فلا فرق عنده بين كلام محمود وكلام مذموم، فكل الكلام في الدين مذموم، وممنوع، فهذا هو مآل كلامه، سواء أعلن عنه أم لم يعلن.

وأما زعمه أن التدليل على العقيدة بعد التسليم بها، تحصيل حاصل، فهذا غير صحيح، وقصور منه، وقلة تدبر للفرق بين العلم والإيمان، ولإنكاره المعلوم بالضرورة من الفرق بين إيمان العالم بالدليل والحجة وإيمان غير العالم بهما. ولا يمكن أن يتصور موقفه إلا إذا كان قائلا بانتفاء الحق والباطل في عقائد الإيمان أصلا. فلا فرق عنده بين عقيدة وعقيدة.

العقيدة، فإنه ينفي بالضرورة حقيتها، وينفي أيضا بطلانها، بمعنى أن مقولة الحق والباطل لا يمكن أن تصدق على العقيدة، لاستحالة شرطها، وهذا ما يؤول إليه النافون للحقائق.

العقيدة والدليل العقلي، وعلم الكلام

إذا اعتقد إنسان بصحة حكم أو مجموعة أحكام، وأقام عليها حياته العملية، فما معنى اعتقاده لهذه الأحكام التي قد يسميها من بعدُ بالعقيدة أو بأي أسم آخر.

كل نسبة خبرية إما أن يكون لها في الخارج ما تصدق عليه، أو لا يكون، فإن لم يكن هناك ما يطابقها في الخارج، فإذا أخبر بها الإنسان تكون نسبةً كاذبةً، والمخبر بها -على سبيل الفائدة- يكون كاذبًا. ولكن الإنسان قد يتوهم أن نسبة ما من الأخبار غير كاذبة، وهي في نفس الأمر تكون كاذبة، وقد يحكم على خبر معين بالصدق، أي أن له ما يطابقه في الخارج ونفس الأمر، وحكمه يكون خاطئا، أي لا يكون لهذه النسبة ما يطابقها في نفس الأمر، فهاتان الحالتان مرجعهما إلى الوهم، واختلاطه بالحق.

هذه الأحكام التي يعتقدها الإنسان، سواء أخذها من أديان منزلة، أم لم يأخذها من الأديان، فإنها في حكم العقل، يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة لأول النظر، وأي إنسان يمكن أن يحكم عليها بالصحة أو بالخطأ. والفارق بين المؤمن وغير المؤمن هو أن المؤمن حكم عليها بأنها صحيحة وحق، أي إن لها ما يطابقها في نفس الأمر، وغير المؤمن لم يحكم عليها بذلك. ثم إن المؤمن أيضا بعد حكمه عليها بالصدق، فإنه يتعلق بها، ويقيم عليها مشاعره ووجدانه وتنبني عليها حياته بقدر ما تسمح له تلك التصورات والمفاهيم والأحكام التي يعتقدها. وهذا هو المقصود بالإذعان.

والمقصود بذلك أن تلك المفاهيم والتصورات والأحكام، تصبح عند الإنسان المؤمن بها، أساسا لحياته ولو وجدانيًا وشعوريًا، على الأقل من حيث التسليم والإقرار بها، وإن لم يقم عليها حياته العملية بالفعل من جميع جهاتها. على الأقل لا بدَّ أن يحدث عنده ما يسمى بالإذعان النفسيِّ،

والخضوع، ثم عليه ألا ينفر منها وألا يستخف بها وألا يستهزئ بها، فهذا أقل ما عليه عمله إذا أراد أن يقال عليه إنه معتقد بتلك العقائد.

ولو سألنا أيَّ إنسان يعتقد بعقيدة، عن دليله الذي أدى به إلى أن يعتقد بهذه العقيدة دون غيرها؟

فلا يخلو الأمر من احتمالين:

إما أن لا يكون له على عقيدته أدلة معتبرة يمكن أن يقيمها على غيره، وهي تلك الأدلة الإجرائية التي لا تتوقف دلالتها على تجربة وجدانية خاصة لتلك العقيدة، ولا يمكن نقلها لغيره أو لا يمكن إرشاد غيره للقيام بها، وهذه التجربة التي تتصف بهذه الصفة تكون راجعة إلى مجرد تحكم وإرادة لهذا الشخص، فيكون أساسُ وجدانه لذلك الشعور الخاص هو اختيارُه لتلك العقيدة واعتقاده بها، فيكون ذلك الشعور أمرا لازما من لوازم تلك العقيدة لا دافعا إليها. وفرق بين اللازم والدليل.

وإما أن يملك ذلك الشخص دليلا يمكن نقله إلى غيره بإرشاده إلى طريق غير معتمِدٍ على عين ذلك الشعور والوجدان اللازم عن الاعتقاد، بحيث إذا تمَّ إرشاده إليه عالجه بنفسه وجربه وزاوله، حتى يلزم عن ذلك أن يرشده إلى رجحان تلك العقيدة (النسبة الخبرية....الخ) على غيرها، نوعَ رجحان إما قطعي لا يحتمل التردد أو ظني قد يحتمله على رجحانه. فمجرد الرجحان -غير الراجع إلى عين الإرادة والتحكم والتشهي والميل النفساني- قد يكون كافيا عند العقلاء لاتباع عقيدة دون غيرها.

وقد يشترط بعض العقلاء أن يكون الدليل المرجح لعقيدتهم على غيرها قطعيا، ولا يرضون أن يكون مجرد دليل ظنيٍّ، وهذا رغبة منهم أن يكونوا غير مترددين فيما يقيمون عليه حياتهم، ورغبة منهم في الابتعاد عن مجال الظنون التي لا تخلو من الاحتمالات لتجويز المناقض.

السؤال الذي يجب طرحه الآن هو:

الأديان السماوية المنزلة[83]، كل دين في وقت نزوله وصحة اتباعه، أي قبل نسخه وزوال حكمه، وعلى رأس هذه الأديان السماوية ديننا الحبيب الإسلام، الذي أراد له الله تعالى أن يكون الدين الخاتم الذي يوصل بني البشر إلى كمالهم الدنيوية والأخروي إذا التزموا به وانقادوا له.

هل يوجد عليها دليل من النوع الإجرائي الذي لا تتوقف دلالته على رجحان ذلك الدين – على غيره من العقائد الباطلة– على محبة المعتقد به، ورغبته في التمسك به؟

أو أنَّ الإسلام مثلا، إذا نظر إليه شخص غير مسلم، فإنه لا يمكن أن يرى فيه أي ميزة ولا جهة رجحان ترجِّحُه على غيره من الأديان والفلسفات الأخرى؟

هذا هو حاصل مسألة وجود دليل عقليٍّ على الأديان أو عدم وجود تلك الأدلة، وهذا هو حاصل وجود براهين وأدلة على الأديان وأركانها أو عدم وجودها، وهذا المعنى هو أصل منشأ علم الكلام.

---

(83) ويهمنا الكلام الآن على الإسلام، لأنه الدين الوحيد الذي نعتقد أنه لم يحرَّف، واعتقادنا ذلك راجع لأدلة يمكن إظهارها لغيرنا بحيث يترجح لديهم صحة قولنا، وبحيث يكون هذا الرجحان غير متوقف على مجرد رغبتهم فيه ولا على مجرد محبتهم له.

وبعبارة أخرى: إذا عرضتَ –أيها المسلم– العاقل، دينَ الإسلام على إنسان آخر، فهل يمكنك أن تُظْهِرَ لهذا العاقل –غير المجنون– قبل أن يتخذ قراره باتباع الدين، جوانبَ من المعاني والأدلة التي تدلُّه على رجحان جانب الإسلام على غيره من الأديان والعقائد المتبعة؟

أم أنه لا يمكنك إلا أن تقول له: لا طريقة عندي لإظهار حقية دين الإسلام على غيره إلا إذا اعتقدتَ أنت فيه، وخضتَ غماره، وسلمتَه تسليمًا، وبعد ذلك لا قبله، يمكنك فقط أن تجد البرهان الوجداني على صحة هذا الدين!

ولزيادة كلامنا وضوحًا، –فنحن لسنا من الذين يحبون التعقيد اللفظي بلا فائدة ولا معنى– نقول:

لا شكَّ أن من آمن بهذا الدين وسلَّم له، ولو من دون أن يعرف الدليل العقليَّ ولا أيَّ دليل آخر مفترض على رجحانه وحقيته –أي مطابقته للواقع–، نقول لا شكَّ في أنَّ هذا الإنسان سوف يجد من الدلائل الداخلية على حقية هذا الدين ما يكفيه، ويقنعه أن اختياره لهذا الدين كان اختيارا صحيحًا، لأنَّ النتائج التي يحصل عليها إذا التزم بالدين التزاما صحيحا سوف تكون دليلا وجدانيا له على أن ما اتبعه قد أرشده إلى السعادة التي ينشدها، لانسجامه التام عندئذ وتناغمه مع أصل فطرته (خلقته)، وسوف يجد لأحكام الدين من الآثار الخارجية ما يجعله يطمئن اطمئنانا تاما لصواب تمسكه بالدين.

وهذه الطريقة من الاستدلال قد استعملها بعض العلماء من الأشاعرة، فقالوا: إن تكميل النبيِّ عليه الصلاة والسلام للكثير من الرجال الذين اتبعوه، ودلالته لهم على ما فيه كمالهم، وإرشاده إياهم لهذه الدرجات، من الأدلة الدالة على صحة الدين الذي يدعو إليه! فإن الصحابة الذين اتبعوا النبي عليه الصلاة والسلام، قد ارتفع بهم إيمانهم بهذا النبي وبهذا الدين إلى درجة عالية عند الأمم

والبشر جميعا، سواء أكانوا مخالفين لهم أم موافقين لدينهم. فلا يستطيع أحد أن ينكر مقام سيدنا أبي بكر الصديق من حيث هو إنسان ولا أن ينكر أهمية أفعاله التي قام بها، ولا أحد يستطيع أن ينكر آثار سيدنا عمر رضي الله عنه، وكيف تحولت حياته وارتفع مقامه –بما أداه من فوائد وأعمال– بعد إسلامه، ولنا أن نتصور أن سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه لو بقي كافرًا، كيف كان سيكون شأنه! فهل يا ترى لو افترضنا عدم إيمانه وبقاءه على الكفر سيكون له من العظمة والاحترام والتقدير عند جميع البشر، حتى المخالفين له، ما حصل له بعد إسلامه والتزامه بحق هذا الدين؟! وكذلك يقال الأمر نفسه في عثمان وعليٍّ رضي الله تعالى عنهما جميعًا، فإنه مما لا شك فيه أن هناك كمالات فطرية مخلوقة فيهم جميعا، ولكن الكمالات التي اكتسبوها من اتِّباعهم لهذا الدين العظيم، وإيمانهم وتسليمهم لهذا النبي الكريم عليه أفضل الصلاة والتسليم، قد رفعت كثيرا من شأنهم، بحيث يكونون هم أنفسهم أدلةً على الحق والهدى بعين هذا التطور والترقي الذي حصل لهم بسبب إسلامهم والتزامهم.

هذا النوع من الدلالة الذي هو من باب تكميل الخلق الذين اتبعوا الدين، أمرٌ غير منكر، ولا هو بغائب عن علماء الكلام من أهل السنة، بل هو مذكور في كتبهم منشور في صحفهم. وما الكتب التي ألفت في فضائل الصحابة، إلا أدلة أخرى على فضيلة هذا الدين العظيم، وفضيلة النبي الكريم ﷺ الذي اختاره الله تعالى وأنعم عليه من فضله، فهم عبارة عن أدلة أخرى عملية على عِظَمِ الدين.

إذن، ليس المقام الآن في النزاع حول هذا النوع من الدلالة، سواء أكانت متعلقة بالغير، أم كانت متعلقة بالنفس.

ولكن السؤال الآن عن النوع الآخر (الأول) من الأدلة، تلك الأدلة التي تسبق في دلالتها الالتزام والخضوع لهذا الدين الحنيف؟

فهل هناك ما يدلُّ على حقية هذا الدين من خارجه [84]، ويقيم الحجة عليه من دون أن نشترط على الإنسان الإيمان ليجد ما يجد بعد ذلك من فضائل؟

هل النظر المطلوب في القرآن، الذي أمرنا مرارا بالنظر في الآفاق والأنفس، يُشْتَرَطُ للقيام به الإيمانُ والإذعانُ، أو إنه يمكن أن يقوم به غير المؤمن لكي يفضي به هذا النظر إلى ترجيح يبعثه على الإذعان لهذا الدين؟

إذا قال لك إنسان: أنا يمكنني أن أختارَ الإيمان بهذا الدين، ويمكنني أن أختار بإرادتي المحضة –غير المنبنية على ذلك الدليل، ولا على أي نوع من الترجيح– الكفرَ بهذا الدين؟ ولكن ما هو المرجح لإرادتي الذي يمكنني أن أدركه إدراكا غيرَ متوقِّفٍ على نفس إرادتي، ذلك المرجح الذي يجعل جانب اختيار الدين أكثر قبولا عندي من رفضه؟

فهل يمكنك أن تأتي له بأدلة وشواهد على ما تقول، بحيث تكون تلك الأدلة باعثة للإنسان العاقل على اختيار جانب الإيمان دون الكفر؟

هل يمكننا أن نفكر في حال الصحابة الذين آمنوا أول الأمر، فنقول لهم: ما هو الدافع الذي دفع بكم إلى اختيار الإيمان على الكفر والشرك بالله تعالى؟

---

(84) أي دون أن نشترط على الإنسان إيمانه لهذا الدين وتسليمه له. وهذا نوع من الدلالة العقلية غير المتوقفة على الاعتقاد والانقياد للنقل من حيث هو نقل عن معصوم. يعني إن هناك إمكانية لمعرفة صدق النسبة الخبرية، دون أن تكون هذه المعرفة متوقفة على نفس التصديق بصدق النبي عليه السلام، ولا متوقفة على الإيمان بنفس الدين.

ترى هل نتصور أنهم لا يملكون إلا أن يقولوا: إننا لا نملك دليلا من هذا النوع الذي تسألنا عنه، لكن الذي بعثنا على الإيمان، إنما هو إرادتنا ورغبتنا فقط بالإيمان؟ ولو شئنا لما آمنا.

ترى هل نتصور أن يقول واحد من هؤلاء الصحابة: إننا عندما نظرنا –قبل أن نؤمن ونلتزم بالدين– في الشريعة الجديدة لم نرَ فيها ما يترجح على ما كنا نعتقد به من الشرك والأوثان، ولم نرَ فيها ما يمكن أن يقال عليه إنه أصوب من الشرك والكفر، ولكنَّ غاية ما دفعنا إلى الدين هو رغبتنا في ممارسة تلك التجربة الوجدانية، لنرى هل نجد فيها ما يريحنا! فلما مارسنا تلك التجربة الوجدانية، وجدنا فيها ما يريحنا ويقوم سلوكنا فالتزمنا بها واستمررنا على ذلك!

أم إننا سنسمع منهم أدلة عديدة ترجح جانب تلك الشريعة المطهرة (عقيدة وأحكاما) على غيرها من الشرك والوثنية والأحكام الجاهلية التي كانوا يتدينون بها، فنسمعهم يقولون إنا لما عرضنا على عقولنا ونفوسنا تلك الأحكام والعقائد التي بينها لنا النبي عليه الصلاة والسلام، ونظرنا فيها نظرا محايدا دونَ تعصب لقبيلة ولا عائلة ولا والد ولا ولد، رأينا أنَّ ما اشتملت عليه تلك الديانة هو الحقّ الذي يبطل الباطل الذي كنا عليه، فلذلك اخترنا الإيمان، فالتزمنا بالدين عن معرفتنا بأنه الحق الذي لا ريب فيه.

وهكذا يمكن أن نُظهر من أحوال الصحابة ومن بعدهم، أن هناك دليلا خارجا عن عين تجربتهم الوجدانية دفعهم إلى ترجيح جانب الإيمان على الكفر والإلحاد.

ومهما كان هذا الدليل، سواء سمّاه البعض بالدليل العقليِّ، أو العادي، أو الاجتماعي أو العلميّ أو بغير ذلك من الأسماء، فإنا الآن لسنا بصدد بيان ما يمكن أن يقوم من الأدلة على هذا المطلوب، فإن هذا الدليل –مهما كان– هو ما نقصده بالدليل العقليِّ على الشريعة أو العقيدة! وهذا الدليل هو الأساس في قيام علم الكلام واعتماده على الأدلة العقلية في البرهان على الدين الإسلامي.

وهذا الدليل العقليُّ، لا يتوقف في دلالته على التصديق بأيِّ مقدمة نقلية ولا على التسليم للمخبر بها، وهي ما نريده ويريده العلماء بالمقدمة النقلية. ولكن من الواضح أنَّ ذلك لا ينفي أن تكون هناك مقدمات شرعية وردت في النقل لا تتوقف معرفة صدقها على ذلك، بل يمكن معرفة صدقها على العقل، فتكون شرعيةً لورودها في الشرع، وعقليةً لما ذكرناه من إمكان معرفة صدقها بدون توقف على الإذعان للشرع ولصاحب الشريعة. وكم في الشريعة المطهرة من هذا النوع من الأدلة التي اجتمعت فيها الدلالة العقلية، مع حضِّ الشارع على اعتمادها أساسا للنظر العقليِّ لصحتها في نفسها.

وقد يقول قائل: إن النظر في سيرة الصحابة وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام هو عقليٌّ، لأننا إذا نظرنا في أحوالهم، فإننا لا ننظر في أخبار بمقدار ما ننظر في وقائع خارجية، فإذا كانت تلك الوقائع الخارجية في غاية النفع واشتملت على غاية الكمال، فهي بذاتها لاشتمالها على ذلك تكون دليلا على حقية ما كان سببا في اكتسابهم لذلك الكمال؟ فهذا النظر أيُّ نوع من النظر هو، أهو عقليٌّ أم نقليٌّ؟

قلنا: بل هو نظر عقليٌّ، لأنه لا يتوقف معرفة الكمال من سيرة العقلاء على التصديق والثقة بالمخبر، ولا يتوقف على التسليم والإذعان بالأمر الذي انقاد له هذا العاقل بحيث حصَّل به هذه الكمالات، لأنَّ معرفة الكمال من تتبع جزئيات أفعالهم وسيرة حياتهم، أمر معقول لا يتوقف على إذعان مذعن لهم، ولا محبته وانقياده لهم، بل إن الكافر بالدين والمؤمن به، إذا نظر في سيرتهم، فإنه يذعن لما وصلوا إليه من كمال، ويعترف به، ويذكره على أنه كمال، وهذا القدر من المعرفة لا يتوقف إلا على مشاهدة أحوالهم، وسبر تصرفاتهم، وتتبع أفعالهم، ونقدها بمعيار العقل، ولا يتوقف على نقلنا عنهم وإذعاننا لحكمهم. وما كان كذلك فهو عقليٌّ. ولذلك فقد أجاز العلماء أن يكون ذلك النوع من الأدلة دالا على صدق النبي عليه الصلاة والسلام، فقد كان هو السبب في تكميل الخلق

وإرشادهم إلى الحق، ولم يقتصر ذلك التكميل على واحد أو اثنين أو طائفة معدودة، بل تعدى ذلك إلى تربية أمة بكاملها، بل أجيال متتابعة من تلك الأمة، مَنْ شاهدَه منهم، ومَن لم يشاهده بل شاهد من شاهده فقط. ومن كان حاله كذلك، فإن العاقل يعترف له، إذا كان موحدا معترفا بالله تعالى أنه نبيٌّ صادق مرسل من عند رب العالمين[85].

ولكن العلماء قرروا أيضا أن هذا النوع من الاستدلال، وإن كان قد يكفي بعض العقلاء، ولكنه لا يجوز أن يكون دليلا أوحدَ على حقية هذا الدين، فإن من العقلاء من يعترف بكمال الصحابة وعلو تربية الرسول عليه الصلاة والسلام لهم، ولكنه لا يعترف أن هذا القدر فقط كاف للاعتراف بأنه نبي، فإن بعض العقلاء قد يعارض هذا النوع من الدلالة بغيرها مما يشاهد على الحكماء المتقدمين والمتأخرين من إيصالهم أنفسَهم وأتباعَهم إلى درجات عالية من الكمال. فيحتاج الأمر إلى تدقيق وتحقيق عميق لا يقدر عليه الكثير من البشر إذا عُورِضوا بمثله. ولذلك قصر العلماء هذا النوع من الدلالة على المحققين من الناس، وخاصتهم، بل على من بَلَغ قدرًا من التجرد والقدرة على الحكم غير الملتبس بالوهم –وما أقلهم–، أما الأكثرون، فقد لا يصبرون معك على تتبع تلك الموارد للوصول إلى النتيجة.

والحاصل، أنَّ هذا النحو من الدلالة، عقليٌّ، ولكنه ليس عاما لجميع الناس.

وما دام قد اتضح المقصود من الدليل العقليِّ، والدليل النقليِّ، والمعنى الأصيل الذي انبنى عليه علم الكلام؛ فإنَّنا نكون قد قطعنا شوطا عظيمًا.

---

(85) وهذه المشاهدة والمعرفة، تدفع غير المعتقد بإله إلى مزيد من التفكر ومراجعة أمره في نفي الإله، فقد تكون دليلا له من بعض الجهات أيضا على وجود الإله.

فلنرجع إذن إلى السؤال الأساس:

هل يعتقد المسلمون أنَّ على حقية الدين الإسلامي دليلا يمكن إقامته عليه بالمعنى الأول الذي وضحناه، أم لا ؟

وهل كانت سيرة العلماء ومنهم الصحابة والتابعون تنكر إمكان إقامة دليل على حَـقِّـيَّةِ هذا الدين إلا إذا كان موقوفا على اتباعه، ونتيجة للتسليم به، وحاصلا من تجربته الوجدانية له؟

من الواضح لدى كل عاقل غير جاحد ولا معاند، أنَّ العلماء ممن ذكرنا وممن لم نذكر، لم يكونوا ينكرون تلك الأدلة التي سألنا عنها، ولا نفرق في هذا الموقف بين فرقة وفرقة، فلا المعتزلة ولا الشيعة ولا التيمية ولا الإباضية ولا الزيدية ولا غيرهم من فرق الإسلام المعتبرة، أنكرت واحدة منها ذلك النوع من الدلالة [86]. بل غاية ما اختلفوا فيه، إنما هو تقرير الدليل المعتبر الذي يعتمد عليه في إقامة الحجة على المخالفين لأصول الدين، أما أن يقال إن العلماء من المتقدمين والمتأخرين أنكروا أصل إمكان إقامة الدليل العقليِّ [87] على هذا الدين، فهذا أمر لا يقوم إلا على العناد.

---

(86) دعك مما ورد عن بعضهم من أقوال منسوبة لهم غير محققة، فإننا نتكلم عن الجماهير الغفيرة التي تشكل أغلب الأمة الإسلامية ومحققيها، التي بلغتنا أقوالهم محررة كاملة بأدلتها وتوجيهها.

(87) كما وضحنا معناه، ولا معنى له عند العلماء إلا هذا.

هذا هو الأساس الذي أقام عليه العلماء علمَ الكلام، وسمَّوه بعلم أصول الدين، وبذلوا جهودهم فيه لاستنباط الأدلة الدالة على العقائد الإيمانية، واستفادوا في ذلك مما ورد من الدلائل في الكتاب والسنة كما صرحوا في كتبهم المختلفة في فنِّ التفسير والأصول والعقائد وغيرها.

هل كان ابن خلدون والغزالي وابن تيمية يقولون –فعلاً كما يزعم بعض الأغرار– بأنه لا يوجد دليل من هذا الصنف من الأدلة على الدين الإسلامي لا أصولا ولا فروعا؟!

هذا السؤال موجه لأتباع هؤلاء الأئمة ومُحِبِّيهم وإلى المهتمين بأحوالهم وبما قرروه؟ إنَّ الباحثين الأشاعرة والتيمية والمعتزلة والإباضية والزيدية وغيرهم من فرق الإسلام، مطالبون بالإعلان عن موقفهم من هذه المسألة المهمة؟

مع المرزوقي في تراجعاته واضطراباته

هل نفى العلماء علمَ الكلام، أو أثبتوه؟

هل اشتغل العلماء (ومنهم المراجع الثلاثة!!) بعلم الكلام أم اشتغلوا بنفيه؟ وهل سلَّموا به على سبيل التنزل، أم إنهم كانوا معترفين بفائدته؟

ما هي حقيقة الكلام التي نفاها ابن تيمية على فرض نفيه له؟

ما هو الكلام الذي وقف منه ابن خلدون والغزالي موقفيهما المعلوم؟

هذه كلها أسئلة يجب الإجابة عنها من طرف المهتمِّ بهذه المباحث، والكلامُ فيها لا يصح أن يكون مجرد إبداء رأي فقط دونَ الإتيان بالأدلة الكافية.

وقد يقول قائل: ما موضع الأدلة في هذا المقام؟

ونجيبه: بأنَّ هذه الأسئلة تشتمل على طلب نسبة أمر لأمر[88]، وهذه النسبة ليست شيئا عقليا محضا ليُكتفَى في إثباته أو نفيه بمجرد التحليل وإبداء الرأي والفكرة المحضة، لأن هذا الأمر يتعلق بالسؤال عن نسبة القول بعلم الكلام وفائدته أو عدم فائدته لهؤلاء العلماء، وهذه نسبة خبرية تحتاج لنقل أخبار صحيحة عن العلماء تدلُّ على صدق القائل بإثبات الكلام إليهم أو نفيه عنهم أو حتى اشتراطهم أي شروط في ذلك.

فلذلك يُطلب في هذا المجال أن يأتي المدعي بالأدلة التي تدلُّ على صدقه في نسبته لذلك القول أو الموقف إلى أولئك العلماء، وإلا فلا يصح له زعم صحة تلك النسبة.

---

(88) أي: نسبة موقف القبول أو الردّ لهؤلاء العلماء.

إذن فإنَّ الذي يزعم أنه يجيب عن هذه الأسئلة ونحوها، من دون أن يستحضر أي دليل يدل إخبارا (إثباتا أو نفيا) على ما يزعمه، بل يكتفي بدعاوٍ مجردة وافتراضات محضة عارية عن النسبة المطلوبة، لم يجب مطلقا، وكلامه لا يجوز أن يُعْتَبَر جوابا عن الأسئلة المفترضة.

وهذا ما حصل مع أبي يعرب المرزوقي، فإنه اكتفى في إجابته بالدعاوى المحضة، والإحالات التي لا حول فيها ولا قوة! بل اكتفى بتحليلات عارية عن الصحة، من نحو تلك الافتراضات الوهمية[89] الفلسفية لبعض الفلاسفة الأوروبيين أو الشرقيين، ثم شرع في بناء مبناه على تلك الافتراضات العارية عن الدليل. ومن ينفي حجية العقل وأساس البحث العلمي الصحيح، فإنه يحق له أن يتبع أي طريق يفترضها، إذ لا حق عنده في شيء يثبت، ولا باطل يبطُل! فَلِمَ الاحتياج إذن إلى أي شيء مما يسمَّى بالدليل أو الحجة؟ وما الذي يعوِزُه إلى الاستدلال على نسبته تلك إلى أي عالم أو كاتب، بعبارة من عباراته أو جملة من كتبه، أو نص من نصوصه!؟ إنه لا يحتاج إلى ذلك؟ فمجرد التهمة العارية عن الدليل والحجة والبرهان تكفي عند أبي يعرب، بل يكفي عنده تكرارها والثرثرة بها عدة مرات، لتصبح بعد ذلك أمرا معتادا عنده، ليتخذها دليلا ومرجعا يرجع إليه.

وبعد ذلك أليس قد انتهى عنده نتائج آخر البحوث العلمية والفلسفية الغربية، وتم الكشف عنده عن حقائق الأشياء بحسب ما هي؟ فإذا كان الأمر كذلك، فيكفي أن ينطق بالخبر لكي يجب على الناس أن يصدقوه وأن تلزمهم الحجة بما يقرره ويخبر عنه -فهو عند نفسه المعصوم الذي لا يكذب ولا يخطئ- ولو كان ذلك الخبر مبنيا على الوهم المحض.

---

(89) وما أبرعه في ذلك!

وللأسف فإن هذه الطريقة المرزوقية لا ترضينا ولا تقنعنا، ولا تقنع مطلقا الباحثين عن العلم الصحيح، أما أصحاب الأهواء والأوهام، فيكفيهم ما يعلَقُ بأوهامهم، أو يدغدغ رغباتهم ويوافق أهواءهم، فلا يحتاجون من بعدُ إلى أي دليل أو أي كلام يثبت النسبة أو ينفيها.

وباختصار نقول:

أما ابن خلدون، فإن لدى الأخوة القراء وطلاب العلم من البحوث ما يكفي للبرهان على أنه لا يقول بنفي علم الكلام، ولا يقول بنفي الأدلة العقلية على أصول الدين.

وكذلك الإمام الغزالي، فإن كتابنا (موقف الإمام الغزالي من علم الكلام) كاف في هذا الباب.

وأما ابن تيمية، فإنّا قد وعدنا بأن نبين للباحثين الفضلاء وطلاب العلم الأوفياء أنه لا يقول بأي من هذه الهرطقات التي يزعمها أبو يعرب له. ولكن يكفي أن يرجع طالب الحقِّ إلى كتبه ليعرف أن المرزوقي يهرف بما لا يعرف، وليدرك تماما أن ابن تيمية قائل بالأدلة العقلية القائمة على أن الدين الإسلامي هو الدين الحقّ، عقائد وأحكامًا، وذلك بغض النظر وافقه غيره من العلماء على هذه الأدلة أو لا، فإنا نتكلم الآن على المبدأ والمنطلق الذي يحكم أنظار هؤلاء العلماء، وينبعثون عنه.

وبعض الناس يزعم أنَّ الإمام الغزالي ومعه ابن خلدون اشترطا لعلم الكلام شرطين وهذان الشرطان هما: الدفاع ضد من يشكك في العقيدة ومساعدة من بدأ يتشكك فيها[90].

(90) قال المرزوقي: (فالقصد في بحثي هو معرفة نسبة الكلام إلى العلم وإلى القرآن وليس حكم استعماله الدفاعي والعلاجي كما يحاول أن يثبت ذلك مثالا السائل الذي يطلب مني أن أقدم

تابع التعليق≤

ومع أنَّ الناظر الحاذق إذا تأمل فيما سمّاه المرزوقي بالشرطين، فإنه سيجدهما شرطا واحدا، راجعا إلى حالة واحدة وهي عروض الشك، ولا يهم إذا كان من غير المسلمين أو منهم بعد ذلك،

بحثا في نصوص المراجع الثلاثة لأثبت له موقفهما من الكلام. فلست أجادل في أن الغزالي وابن خلدون يسمحان بوجود الكلام وبفائدة المشروطة ومن ثم بكونه قد يصلح في حالتين عامة وخاصة: الدفاع ضد من يشكك في العقيدة ومساعدة من بدأ يتشكك فيها. وهذا لا يجعله علما ولا دينا بل مجرد دواء لا شيء يثبت أنه يحقق الغرض..) انتهى

يظهر من كلام المرزوقي أنه الآن صار يزعم أن ابن خلدون لم يعد ينفي الكلام مطلقا، بل يقصره على الدور الدفاعي، ومع أن هذا ليس بصحيح أيضًا، إلا أن مجرد هذه الدعوى تُعَدُّ تراجعًا من المرزوقي عظيم الأهمية. فإنه كان يزعم أنهما ينفيان الحاجة إلى علم الكلام، ولكنه صار الآن يقول بأنهما يثبتان الحاجة من جانب النفي والسلب إليه. وهو تراجع واضح، لا لجاج فيه.

أما موقف الغزالي فيوضحه أبو يعرب بقوله: (والغزالي مثلا -حتى خلال تأليف الاقتصاد- لم يكن مقتنعا بعلمية الكلام ولا بفائدته الدينية وإنما هو أباحه علاجا للمشككين أو للحائرين ممن خرج من العامة دون أن يصبح من الراسخين.) انتهى.

أما ابن تيمية فبين أبو يعرب المرزوقي موقفه من علم الكلام بقوله: (وابن تيمية يرفضه قطعا وما يقول به من درء للتعارض لا يتعلق بالعقل الكلامي بل بالعقل كما يعرفه هو وقد بينا ذلك في غير موضع. ولعله من المفيد هنا ألا يتسرع المرء فلا ينتبه إلى اللطائف التي غفل عنها من يتصور بحوث الشيخ فودة مثالا يحتذى.) انتهى، وأيضا بقوله: (فابن تيمية لا يدلل بالعقل على العقائد إلا عند من لا يميز بين التدليل على أن العقل لا يمنعها **(وهو غاية الدرء)** والتدليل المثبت لها المدعي أنه يمكن أن ينتج منطقيا بصورة مستقلة عن العقد الإيماني بها في القرآن والسنة: **فالتدليل الأول لتحييد حجج الكلام والثاني مثبت لها وشتان بين الأمرين.) انتهى**

وعبَّر المرزوقي عنهما بقوله: **العدو المشكك والمؤمن المتحير**. إلا أننا نعرض عن مجرد المناقشة اللفظية ونكتفي بالإشارة إليها كما هنا.

وقبل البحث في هذين الشرطين، فإنا نقول على التسليم بأنهما اشترطاهما: إن نفس اشتراط هذين الشرطين دالٌّ دلالة أكيدة على أن هذين العالمين لم ينفيا علم الكلام بالكلية؟

ويبقى بعد ذلك تفسير كلامهما وتوجيهه بحيث يظهر منه ما يدلُّ على دعوى الخصم القائلة بأنهما حصرا الكلام في الجانب السلبي فقط، أي في جانب نفي نفي الأدلة المعارضة للعقائد[91]؟ وما مفهوم نفي نفي هذا!

ولكنه لم يبرهن مطلقا ولم يبين كذلك، أنه إذا كان الكلام –تنزلا– مقتصرا على جانب النفي، وبهذين الشرطين، فكيف لا يجوز أن يُعَـدَّ علما بل مجردَ دواء؟ وهل يمكن أن يكون الدواءُ غيرَ مبنيٍّ على علم مطلقا، بل كيف يقول إنه دواء، وهي عبارة الغزالي، ثم يقول إنه ليس بعلم، وهل يكون الدواء مبنيا على جهل، وكيف يكون الدواء جهلاً[92]؟

إذن السؤال هنا: أنه إذا كان الكلام مجرد دواء، فهل هناك لزوم بين كونه دواء وبين كونه ليس بعلم ولا يستحق أن يكون علمًا

---

(91) بحسب التعبير المرزوقيِّ الهائل!

(92) إلا عند المتفلسفة الباطنية القادحين في الأديان من أصلها، أولئك المتفلسفة الذين زعموا أن ما في الإسلام مجرد خيالات لا يشترط فيها أن تكون مطابقة للحق في نفسه، بل قد تكون مغايرة له، ومخالفة للحق، ولكن يجب على الجمهور أن يتمسك بها، لأنه لا صلاح لهم إلا بالتمسك بها، ولو كانت باطلا عند الفلاسفة وفي نفس الأمر. ولا يخفى أن ذلك إبطال للشرائع من أصلها.

ولنعرف الجواب عن ذلك، يجب علينا أن نبحث فيما يأتي:

أولاً: هل يجوز أن تعتمد الشريعةُ أدويةً باطلةً مطلقا لا شيء فيها من الصحة، لعلاج أدواء الناس، أي هل يجوز أن تعتمد الشريعة على الأوهام والأكاذيب في معالجة الناس؟

ثانيا: هل الدواء بالضرورة لا يكون إلا لنفي المرض، أم إنه يمكن أن يساعد على الشفاء أيضا، وبناء الصحة بعد معالجة الداء.

وأيضا: إذا كان ثمة دواء، فيوجد مرض لأجله يمكن أن يقبل هذا الدواء، وهذا يستلزم بالضرورة، أن النفس الإنسانية تقبل الانحراف عن الحق، وقبولها الانحراف عن الحق إما أن يكون بعد وجود الحق فيها، أو بعد كونها عارية عن الحق والباطل قابلة لهما. وعلى المذهبين، فإنه إذا سلم وجود الدواء يجب التسليم بوجود الداء المحرِّف للنفس عن الحق بأيٍّ من المعاني المذكورة، وإذا كان الأمر كذلك، فمعنى الدواء يمكن أن يكون إذن: أنه يساعد النفسَ على اختيار الحق والتعلق به بما يكشفه للنفس من حجج وبراهين ترجح جانب الحق، أو بما ينفيه من حجج الباطل.

إذن لا يصح أن يؤخذ من مجرد وصف الكلام بأنه دواء حصرُه في جانب النفي دون الإثبات، فإن الدواء كما يفيد نفي الباطل يفيد إثبات الحق أيضًا.

فمن أطلق على الكلام أنه دواء، فإطلاقه حقٌّ أيضا على مذهب أهل السنة، وذلك أن الصارف الذي يصرف الإنسان عن الحق يساعد علم الكلام على نفيه عن النفس، وإبطال توهمه، ثم يساعد النفسَ أيضا على رجحان قبولها للحق. فللكلام إذن فائدتان اثنتان لا فائدة واحدة على قول من قال بأن الكلام دواء.

ولا بدَّ من إعادة طرح المشكلة وبيانها للقارئ على النحو الآتي:

هناك مسألتان اثنتان لا واحدة،

الأولى منهما: ما هو علم الكلام، وهل يمكن إقامة الأدلة على العقائد الدينية بالعقل وما يلائم ذلك، فهذه المسألة لا يكفي فيها علميا إقامة الأدلة عليها بمجرد نقل أقوال العلماء، وإن كانت أقوال العلماء شهادات من مختصين تفيد في هذا المقام، بل ينبغي أيضا أن يبين بيانا واضحا إمكان الأدلة المذكورة ووجودها بأن يمكن أن يقتنع بها العقلاء إذا فهموها، فيجب أن تكون صحيحة في نفسها.

الثانية: بناء على القول بأنَّ علم الكلام يقوم بإيراد البراهين والأدلة على العقائد، فما هو موقف ابن خلدون والغزالي وابن تيمية وغيرهم منه بهذا الوصف، هل كانوا معارضين له أو كانوا موافقين قابلين له بهذا التوصيف. ومن الواضح أن هذا المطلب ليس مطلبا عقليا محضا، بل هو نقليٌّ، فينبغي إبراز الأدلة من كلامهم ليبين المدَّعي ما هو موقفهم، والأدلة هنا يكفي أن تكون عباراتهم الدالة على هذا المطلب. ونحن إلى هذا الموضع، ما زلنا نطالب المخالفين بإبراز دليل واحد أو أكثر على زعمهم بأنَّ ابن خلدون وغيره ينفون أن يكون لعلم الكلام فائدة في هذا المقام، ونطالبهم ببيان موقفهم من الأدلة التي أظهرناها لهم، تلك الأدلة التي توضح بصراحة أن أولئك العلماء قائلون بالأدلة العقلية بالمعنى الذي قررناه.

ولذلك فإنَّ رفض المرزوقي للدخول في هذا الباب، ليس صحيحا، ولا هو بقائم على أسس علمية كما يحبُّ أنْ يوهم القراء، فهذه الطريقة ملائمة تماما للمسألة التي يسأل هو عنها. وعندما يكون جوابه مجرد عدم لزوم إيراد تلك الأدلة، ولا استجلاب تلك العبارات التي فهم منها ما ينسبه إليهم، والتعلل بعدم حاجته إلى إيراد نصوص وعبارات من الغزالي وابن خلدون تدلُّ على هذه النسبة، فإنَّ رفضه هذا أدلُّ دليل على عجزه عن الإتيان بتلك النصوص، وهذا وحده قادح في تلك النسبة التي يزعمها.

أما إذا أراد أن يقلب المقام ويحاول أن يزعم أن خصومه يحاولون إثبات فائدة علم الكلام بمجرد الاستشهاد بكلام بعض العلماء المصرحة بفائدته إثباتا ونفيًا[93]، فإن هذا يسمى في علم البحث حيدة عن أساس المسألة، وهي اعتراف بالعجز عن البرهان والإتيان بالحجة أو السند[94].

---

(93) وهو الأمر الذي لم يحصل أصلاً، بل هي دعوى عارية عن الدليل من المرزوقي وزمرته، وقد اعتدنا ذلك منهم، فلم نعد نستغرب صدوره من أولئلك المحبين للثرثرة.

(94) قال أبو يعرب المرزوقي: (ومثالا السائل يريدان أن يثبتا جدوى الكلام في المعرفة عامة وفي المعرفة الدينية خاصة بسرد شهادات قد تقبل لإثبات رأي المتكلمين في فنهم لكنها لا تثبت حقيقة العلاقة بين فنهم وموضوعه ولا العلمي والديني في الكلامي ما هما: **فشتان بين الأمرين**.

وفضلا عن كوني لست مهتما بمنازعة أحد حول أحكام المتكلمين في الكلام–لأن ذلك لم يكن في علاجي إلا أحد العناصر الواردة بالقصد الثاني خلال البحث في منطق الوضعية الفكرية العربية الإسلامية خلال القرون الوسطى من حيث شروط فاعليتها وعدم فاعليتها–فإنه لا شيء يثبت أن ما كان مجديا في عصرهم يبقى مجديا في عصرنا حتى لو صح أنه كان كذلك. ولما كنت لست ميالا لمنهجية مخض الآراء التي هي من بارادايم الفكر في العصر الوسيط فإني لا أكتفي بعدم استعمال هذا المنهج الأدبي حتى بشروطه بل أجزم بأن علة تخلف المسلمين وهجرة العلوم إلى الغرب وحدوث النهضة عندهم بدلا من حدوثها عندنا سببه هذه الطريقة التي أفسدت نظام التعليم الإسلامي فضلا عن استبداد سلطان (العلماء) (أي الفقهاء والمتكلمين) ..) انتهى

وهذا الكلام معناه بكل وضوح واختصار لا على طريقة المرزوقي من الإطالة والإملال: إن المرزوقي يعترف بعجزه عن الاتيان بأي دليل يثبت أن ابن خلدون والغزالي نفيا فائدة إيجابية لعلم الكلام، ويثبت عجزه عن زعمه بأنهما حصرا علم الكلام في جانب النفي أو في إحدى الحالتين اللتين

تابع التعليق≤

وبعد أن عجز عن الإتيان بالسند الدال على نسبته التي ينسبها لهؤلاء الأعلام، تعلق بشبهة تيمية قديمة، وهي أن السيرة العملية لهؤلاء العلماء تدلُّ على نبذهم لعلم الكلام، وذلك أنهم تركوا –حسبما يزعم افتراء طبعًا، بلا دليل إلا محض التخرص– علمَ الكلام فعليًا! وتركُهم لهذا العلم عمليا، دليل –في رأي المرزوقي– على ما ينسبه إليهم!

يزعمها. فهو اعتراف منه بأنه قد أفحم –بلغة البحث والمناظرة– وعجز عن الإتيان بحجة تدلُّ على دعواه.

وكان مما قاله في هذا المعنى: (لست أريد أن أثبت رأي زيد أو عمر في الكلام وشرعيته ودوره. فهذا لا معنى له في علاج قضيتنا حتى لو أثبتاه. وما كنت لأضيع دقيقة من وقتي في المنازعة مع أي كان حول: **هل قال زيد أو عمرو كذا أو كذا في الكلام شرعيته وأهميته..) انتهى**

والحقيقة أنه ينبغي عليه أن يبذل جهده في إثبات أن ابن خلدون وابن تيمية والغزالي يقولون بما ينسبه إليهم، لأنه دائما نراه يتخذ من فرض صحة هذه النسبة أحد الأدلة التي يتكئ عليها في تسويق فكره وعقيدته الغريبة الشأن بين الناس، ونراه يستند إلى ما يزعمه من قول هؤلاء العلماء بما ينسبه إليهم ليزعم من بعد ذلك أنه في قوله هذا ليس غريبا عن الأمة الإسلامية، ولم يعتمد فقط على المفكرين الأوروبيين، بل إنه يستند أيضا إلى أقوال علماء لهم وزنهم بين المسلمين.

فمن الظاهر إذن إذا صح أن المرزوقي يحتج بهؤلاء الثلاثة على هذا النحو، أنه يلزمه لزومًا لا انفكاك منه أن يبالغ في تصحيح وإثبات نسبة الأقوال التي يسندها إليهم، وإلا فإن عمله ذلك من دون إثبات يكافئ الكذب المقصود، ولا شك في أن ذلك قادح في أمانته فوق قدحه بمادته العلمية التي يسوقها بين يدي الناس.

وهيهات أن يثبت ترك هؤلاء العلماء لعلم الكلام، إن هي إلا شبهات اخترعها ابن تيمية ثم تبعه عليها العديد ممن انخدع به حتى وصل الدور إلى المرزوقي.

وهذه الحجة من أغرب الحجج التي سمعت واحدًا من الناس -يتبجح بأنه لا ينطق عن الهوى، ولا يقرر إلا آخر ما توصل إليه العلم والفلسفة- يقولها.

فجعل يزعم أن الإمام الغزالي قد ترك الكلام في أواخر حياته والتجأ إلى التصوف[95]! وكأنه يتصور أن التصوف مناقض لعلم الكلام، ولم يدر بخلده أن لعلم الكلام وظيفة لا تتناقض مع التصوف الحق، فعلم الكلام يتعلم فيه الإنسان كيفية الدفاع عن العقيدة، وكيفية الاستدلال عليها ليطمئن فؤاده لها، ثم بعد أن يستقر قلبه على العقيدة، وترسخ فيه، وتقطع نفسه بها، لا يبقى له من عمل إلا تصحيح نيته وتوجهه إلى الله تعالى والعمل لآخرته بعدما يؤدي وظيفته في هذه الحياة الدنيا، وهذا ما قام به الإمام الغزالي، ولذلك فإننا نرى أنه لم تصدر منه كلمة واحدة في أواخر حياته ينفِّر فيها من علم الكلام، بل لم يزل يؤكد على كتبه التي ألفها في أوائل حياته، ويحضُّ الناسَ عليها، مثل الاقتصاد في الاعتقاد والتهافت الذي أظهر فيه بطلان مذاهب الفلسفة، وغيرها من الكتب، حتى

---

(95) قال المرزوقي في هذا الصدد: (ولذلك فلم يكن غرضي من الاعتماد على المراجع الاستناد إلى أقوالهم بل تجربتهم الفكرية وبالذات منحنى تجربتهم الفكرية حيث كان الكلام إحدى مراحله التي اعتبرت عائقا وتم التخلص منها ليحصل في فكرهم تحول هو ما يعنيني منهم: **فالغزالي لم يبق متكلما بل تجاوزه بصريح قوله إلى ما يوفي بغرضه أعني فلسفة الوجود والتصوف.) انتهى**

وما يزعمه أن تجربة الإمام الغزالي تخالف أقواله التي ألفها في كتبه وحض عليها، مناف للبحث العلمي ولا دليل له عليه، خاصة أن الغزالي بقي مستمرا على تأكيد فائدة العلم والحض عليه لمن يستحقه.

الكتب التي ألجم بها أفواه العوام عن علم الكلام، فقد صرح فيها أن علم الكلام مفيد لطوائف من الخلق، أما العوام فلا شأن لهم به بعد تصحيح العقيدة.

فلا يجوز لباحث أن يزعم أن الإمام الغزالي قد ترك الكلام في أواخر حياته، ولإبطال هذه الشبهة فقد ألفنا كتابا عن موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، أوردنا فيه نصوصه من مختلف كتبه بعدما بينا الترتيب الزماني لتأليفاته، لتكون بينات أكيدة على عدم ترك الإمام الغزالي لهذا العلم الشريف، وأنه ما زال حتى أواخر حياته مؤكدا فعالية العلم وفائدته.

وزعم أيضا أن ابن خلدون إنما مارس علم الكلام في أوائل حياته، ثم لما استقر أمره انصرف عنه إلى التصوف وفلسفة التاريخ[96]! وهذا غريب جدا، وقد أظهرنا ما يتعلق بابن خلدون. وما قلناه في حق الغزالي يقال أيضا في حق ابن خلدون، ولن يستطيع المرزوقي ولا غيره أن يأتي بنص واضح لابن خلدون في التحذير من علم الكلام أو نفي فائدته مطلقا. ويتوهم أن تلخيص ابن خلدون لكتاب المحصل في بداية حياته العلمية، ثم انخراطه بعد ذلك في العلوم الأخرى، كالتاريخ، وانغماسه في السياسة، يمكن أن يقوم دليلا على ما يتخرصه من أن ابن خلدون ترك علم الكلام! وهذه حجة صبيانية كما لا يخفى على عاقل، فإن جميع العلماء في ذلك الزمان كانوا يدرسون علم الكلام، وكان هذا العلم يساعد في تكوين ملكاتهم العلمية في العلوم الأخرى، أم إنه يظنّ أن ابن خلدون تمكن من أن يكتب المقدمة المشهورة من دون أن يكون متأثرا بهذا العلم، وما استفاده منه؟ إنه إن يكن معتقدا ذلك، فهذا دليل واضح على وجود ضرورة ملحة –في نظرنا– لأن يراجع المرزوقي معلوماته وطريقته في البحث وتقرير النتائج. ولو أضفنا إلى ذلك أنَّ ابن خلدون قد نصَّ

---

(96) قال المرزوقي: (**وابن خلدون لم يبق متكلما بل تجاوزه بصريح قوله إلى ما يفي بغرضه أعني فلسفة التاريخ والتصوف..) انتهى**

بصورة واضحة في مقدمته التي لم تكن من أوائل ما ألفه على ضرورة علم الكلام، وعلى حاجة الناس إليه، كما وضحناه في بعض المقالات، فإنه يظهر بوضوح فساد ما تعلق به هذا الرجل الغريب الأطوار.

ثم تأمل كيف يزعم أن ابن خلدون والغزالي التجآ إلى الفلسفة تاركين الكلام، فهل يصح ولو من باب التأدب معهما أن ينسب إليهما ما نهيا عنه تماما، ونفرا منه، فالغزالي دائما ينكر الفلسفة ونتائجها، وموقفه من الفلسفة مشهور معلوم، وابن خلدون كذلك، في مقدمته، فكيف يستسيغ واحد يزعم لنفسه أنه وصل إلى قمة التحقيق في البحوث والفلسفة أن يصدر منه أمر مخالف للمعلوم المشهور بلا بينة ولا دليل إلا ثرثرة بمزاعم وإحالات إلى بحوث لا حول لها ولا قوة!

وكأنه لم يستطع أن يصدق كيف أن بعض الأشاعرة صدر عنهم من العلوم ما لم يصدر عن المتفلسفة من المتقدمين والمتأخرين، فزعم أن ما اكتشفه ابن خلدون والغزالي من آراء وتحليلات، لا يرجع الفضل مطلقا فيها إلى مذهبهما الأشعري، بل لا أثر لذلك المذهب مطلقا فيما قالاه وقرراه[97]! وهذا في الحقيقة يمثل قمة الجحود ممن يزعم لنفسه التمسّك بقوانين البحث العلمي، وإلا فإنه من الطبيعي أن يكون الباحث العالم متأثرا بالمذهب الذي يصدر عنه في آرائه السياسية والاجتماعية وسواها، وإلا فلا معنى للمذهب، لو لم يكن الباحث مقتنعا بمذهبه الذي ينتسب إليه، فإنه لم يكن هناك شيء يمنعه من أن ينفك عنه، ويتبنى مذهبا آخر، وكم سمعنا بعلماء خرجوا عن مذاهبهم

(97) قال المرزوقي: (**وكلاهما –الغزالي وابن خلدون– ظل يسمى رسميا أشعريا**. وهو أمر لا معنى له في تحديد فاعلية فكرهم الفلسفية.) انتهى

وانتسبوا لمذاهب أخرى، أو أسسوا لأنفسهم مذهبا آخر[98]، ولأنَّ المرزوقي وغيره لم يعرفوا أصلا ما معنى الانتساب لمذهب، فإنهم يجحدون تأثير المذهب الأشعري في ابن خلدون والغزالي، ويزعمون أن ما أنتجه ابن خلدون من فكر ونظرات في مختلف الجهات لا يمكن أن تكون صادرة أبدا عن تأثره بآراء ذلك المذهب!

ولم يقصر المرزوقي موقفه الجاحد هذا على ابن خلدون والغزالي بل إنه يتخذ الموقف نفسه بالنسبة لابن تيمية، فلذلك تراه يحاول أن يزعم أن ابن تيمية فيما قرره من آراء في المعرفة واقتصاره في العلوم والموجودات على المحسوسات أو ما يمكن أن يُحَسَّ، تلك الدعاوى التي فرح بها المرزوقي، لم يستطع أن يعترف أن تلك الدعاوى صادرة عن المذهب الذي يعتقد ابن تيمية، وهو مذهب التجسيم[99]، ولذلك فإنه سيبقى في تناقض دائم في هذا المجال، ولن يستطيع أن يلتزم ما قرره ابن تيمية من عقائد مع أن الرجل يزعم أنها ما يفضي إليه مذهبه المعرفي، ويبطل ما سواه.

---

(98) تأمل مثلا: داود الظاهر، وابن حزم نفسه، والآمدي، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، بل إن العديد من الفقهاء المتقدمين كانوا ينتسبون لمذاهب ثم انتقلوا عنها إلى غيرها، وبعضهم قام بتأسيس مذهب مستقل، والأدلة على ذلك عديدة، ولكن ماذا نقول لمن جهل تاريخ أمته، وغفل عن واقع نفسه، ثم نراه يزعم أنه شارع في كتابة تاريخ جديد لهذه الأمة المظلومة من أبنائها، الذين يتطاولون على علمائها ويستخفون بهم، ويحتقرون أعمالهم، ثم نراهم يتطاولون عليهم، وبعد ذلك الجحود كله، يزعمون لأنفسهم مع ما هم عليه من الضحالة الفكرية، والأدبية، والأمانة، ما يبعث العقلاء على الاستغراب من أحوالهم.

(99) وإن زعم ابن تيمية أنه مذهب السلف، فهذه دعوى عارية عن الدليل، وبينه وبينها ما بين المشرق والمغرب.

وهذه هي القطيعة التي لن يستطيع المرزوقي أن يجعلها موصولة، أعني القطيعة الحاصلة عنده لا عند ابن تيمية بين النظام المعرفي الذي يوافق ابن تيمية فيه، وبين العقائد التي رتبها ابن تيمية على ذلك النظام المعرفي.

وآثار السفسطة الفكرية عند المرزوقي نراها نحن جلية واضحة، وسوف نزيدها ظهورًا في بحوثنا القادمة بإذن الله تعالى.

مكانة أدلة علم الكلام

هل أدلة علم الكلام خطابية، أو برهانية أو هي مغالطية؟

ما الذي يحدد ذلك؟ هل يحدده مجرد زعم إنسان مُتَبَـرِّمٍ بالكلام وأهله، أو إنه يتوقف على سبر لأدلة هذا العلم، بناء على معرفة الفرق بين الخطابيات والبرهانيات والمغالطات؟

إن الإنسان الراغب في الحق والعلم الصحيح، لا يمكنه أن يقبل لنفسه بالمغامرة في الحكم العام على هذا النحو بلا امتحان ولا فحصٍ، ما لم يكن العموم مدركًا عقليًّا تبعًا لإدراك حكم كليٍّ تندرج تحته جزئياته. وهو ليس كذلك في حالتنا هذه، ولا يمكن أن يزعمه المخالف كذلك، لأنه يخالف هذا النوع من المقدمات أصلاً.

فالواجب على الباحث الملتزم بآداب البحث العلميِّ إذن ألا يسارع بتعميم أحكامه في هذا الصدد، قبل البحث الشامل الكامل.

قد يزعم زاعم أن علم الكلام لا يستعمل إلا أدلة خطابية تؤثر في النفوس وليس من شأنها أن تكون دالة على الحق ولا أن تبطل الدعاوى الباطلة! ولكن هذا الزاعم يقرر أنه إذا كان المتكلم يعتبر أدلته مع خطابيتها دالة على البرهان والعلم الصحيح، فإنَّ هذا ينزلها عن درجة الخطابة، لأن غاية الخطابة التأثير في النفوس، فإن لم يعترف الذي يستعملها بهذه القيمة بل أعطاها قيمة أعلى منها، فإنه يكون قد أنزلها درجة أقل مما هي عليها!

وهذه الأدلة الخطابية المزعومة إما أن تكون دالة على حقٍّ، أو باطل، فإن كانت دالة على حقٍّ، فلا نمنع في علم الكلام استعمالها، ولا نمنع أن ترد في القرآن كذلك، فالقرآن يستعمل جميع مراتب الأدلة استعمالا صحيح، غير معتمد على المغالطة ولا على التلبيس على الناس، كما يزعم المتفلسفة ومن تبعهم، وإن كانت هذه الأدلة الخطابية غير دالة على حق، وكانت معتمدة على

مقدمات باطلة فاسدة، ونتائج كاذبة، فنحن نمنع استعمالها في الكلام، وننفي ورودها في القرآن أيضًا.

ولكن قول من قال من العلماء إن الأدلة الخطابية يجوز استعمالها في علم الكلام، لا يستلزم مطلقا أنهم حصروا الأدلة الكلامية في الخطابية، بل إنهم أجازوا استعمالها فيه إلى جانب الأدلة البرهانية أيضًا. فمن زعم أن جميع الأدلة الكلامية خطابية، فلا دليل عنده على ذلك إلا مجرد الدعوى والبهتان.

وبقليل من النظر يتبين زيف دعوى هذا المدعي، ومصادرته على المطلوب، فإن كون أدلة الكلام براهين مبني على التسليم بالمقدمات البديهية والنظرية، والصورة البرهانية الإجرائية، ولو سلَّم هذه الأمور لكان بالإمكان أن يسلم إمكان البراهين ولَمَا كان بإمكانه أن يزعم هذه الدعوى الطائشة، ولكنه لما كان يرجع جميع المقدمات إلى مسلمات أو مواضعات أو تحكمات، فلا يمكن وجود برهان عنده مطلقا، لا في الكلام ولا في غيره.

فالمقام الواجب عليه إذن هو إثبات أنه لا وجود لأمور بديهية، وهذا من المحال إثباته، لأن إثباته إما أن يكون ببرهان، وهو ينفيه، أو باستقراء، والاستقراء محال، ثم هو راجع إلى البرهان ومعتمد عليه في مقدماته، وإن قال إننا بالتحليل نستطيع أن نعرف أن المقدمات كلها غير بديهية، فهذا أمر غير مسلَّم له أيضا، لأن قولا باستحالة الجمع بين النقيضين مثلا ليس مقدمة مركبة حتى يمكن تحليلها! ولو تمَّ تحليلها تحكما إلى مقدمات أبسط منها، فيلزمه إعادة تحليل تلك المقدمات أيضا، وإلا لزمه التحكم! أو الدور وكلاهما محال غير صحيح. وقد يلجأ إلى التشبيه لإثبات كون المقدمات غير بديهية أو إلى غير ذلك من طرق وتلاعبات، ونقول له منذ الآن: كل ما تلجأ إليه من الطرق لإثبات ذلك أو الوصول إليه فهو إما راجع إلى برهان أو قياس أو يكون تحكما ومصادرة على

المطلوب، فلا يلزمنا العدول عما نجده في أنفسنا من بداهة تلك المقدمات إلى ما تزعمه أنت لفساد طبعك وفطرتك.

ومن حاول أن يثبت بطلان علمية الأدلة الكلامية، فإنه لا يملك إلا المغالطة والتلبيس على الناس، لأنه إن نفى البديهيات، فقد حكم على نفسه بالسفسطة، والسفسطائي لا ينبغي أن يقوم بإثبات شيء، لأن غاية ما يملك القيام به إن هو إلا النفي والتشكيك، والشك ليس بعلم بل جهل. ولو زعم إثبات شيء من الأشياء، فإنه يضطر إلى إثبات البديهيات وأساليب النظر العقلية التي ينكرها هو.

ومن ثم فإنه لا يملك إلا اللجوء إلى المغالطات شأنه شأن غيره من أهل السفسطة، وقد تفتق عقل بعض هؤلاء السفسطائيين عن الحجتين الآتيتين[100]:

---

(100) هذا ما صدر عن عبقرية أبي يعرب المرزوقي بعد مطالبته مرات مرات بإظهار حججه على إبطال علم الكلام وعدم إمكانه إثبات الحقائق. فقد قال: (ما شرعية رفض الحجة الكلامية ؟ لماذا أرفض الحجة الكلامية.

هنا أيضا أرفض الحجة الكلامية لعلتين. **فأولاً** لأنها مستحيلة من دون ترجمة معاني القرآن بالعلم الفلسفي أو بما يشبهه إذا سلمنا بأن المتكلمين لهم علم مغاير للعلم الفلسفي: **أي ما يسمونه الأدلة العقلية**. وهذا مستحيل من دون التأويل. والتأويل قرآنيا حرام. لكن هذا ليس حجة فلسفية لكنها كافية لنفي الصلة بين الكلام والقرآن إذ عند الوصل يصبح مبدأ الكلام محظورا. فلنمر إلى **الحجة الثانية**. أليس المتكلم يريد أن يثبت حقائق عقدية ينبغي أن تكون مما لا يمكن أن يتغير لأنها من الثوابت القطعية ؟ فإذا أخذنا الحقائق العقدية وأردنا أن ندعي أنها تثبت بالعقل متصفة بهذه الصفة فينبغي أن يزعم المتكلم أنه اكتشف علما لم يعد أحد يقول به وفي الحقيقة لم يقل به أحد أبدا:

تابع التعليق≤

الحجة الأولى: اللجوء إلى إثبات أنَّ علم الكلام باطل والتعلق بحجة مفادها: أنه لا إمكان للكلام إلا بالتأويل، والتأويل حرام قرآنيا.

وهذه أصلا –لو سُلِّمت– فهي ليست حجة عقلية ولا فلسفية، لأنها موقوفة على دعوى نقلية، وهي دعوى أنَّ القرآن حرَّم التأويل مطلقًا في جميع الموارد والمقامات [101]، وقد اعترف

فلا نذكر أي فيلسوف في التاريخ المعلوم من الفكر الإنساني ادعى العصمة لعلمه. فأوثق العلوم على الإطلاق أعني الرياضيات تتغير حقائقها بالتدريج. فكيف سيكون هذا العلم الذي أدلته عقلية ثم يزعم العصمة لمقدماته أو ما يزعمه من حقائق قطعية أو من المعلوم من الدين بالضرورة كما يزعمون؟.) انتهى

وأرجو من القارئ المتفحص أن يعيد النظر في زعم المرزوقي أن قوانين الرياضيات تتغير حقائقها بالتدريج، فهو يريد أن يوحي بأن قوانين الرياضيات تتغير فما كان منها صحيحا، فهو الآن باطل، وهكذا سيصير الحق في هذا الزمان، باطلا في المستقبل، فإنه إن لم يقصد هذا المعنى، فلا وجه لإيراد ما أورده! وما ذكره مجرد غباء كعادته وعادة تلامذته، فهل هناك من سمع أن قوانين الرياضيات كلها تتغير، بالمعنى الذي وضحناه! لا احد من العقلاء يوافقه على ما زعمه، فإنَّ ما كان قانونا رياضيا مبرهنا عليه، فهو باق كذلك، لا يمكن إبطاله، ولكن يمكن تعميمه مثلا، أما ما تمَّ إبطاله الآن مما كان يتوهم صحته فنقول: لم يكن أصلا بقانون رياضيٍّ حتى يقال إنه تغير كما يزعم هذا الفحلُ!

(101) وهذه دعوى باطلة كما لا يخفى على من له أدنى اطلاع على العلوم الشرعية، ولكن المرزوقي وأصحابه من أبعد الناس عن هذه العلوم، ومع ذلك يريدون أن ينصبوا أنفسهم أوصياء على الدين والعلماء، ولا يهمهم إذا كان تحريمهم للتأويل مطلقا، بل اعتباره تحريفًا للقرآن يستلزم

تابع التعليق≤

المرزوقي بذلك فزعم أن التأويل مطلقا بجميع صوره هو تحريف للقرآن، وأن من أوَّل أيَّ آية من آيات القرآن، فإنه قاصد لتخريب الدين وإفساده من داخله، ومعنى ذلك أن من كان موجودا من الأمم التي أرسلت إليها الرسل، قبل نزول القرآن على سيد الأنام ﷺ، فلا يمكنهم أن يدركوا هذا الأمر الذي يزعمه المرزوقي من بطلان الأدلة العقلية على الإله وأصول الدين، لأنَّ إدراك ذلك الحكم موقوف على القرآن على حد زعمه! فإذا عرفنا أن الأدلة العقلية موجودة في القرآن نفسه، فيلزمنا أن نبطل القرآن بالقرآن إذا قلنا بمذهب هذا الرجل، فإنا بينا أن القرآن يشتمل على أدلة تدلُّ الناس على حقيته بمجرد نظرهم بعقولهم ونفوسهم التي خلقها الله تعالى، إذا أهملوا التحكم والتعنت والمغالطات التي يبرع فيها صاحبنا.

وأيضًا، مما يوضح بطلان اعتماده على هذه الأغلوطة اللطيفة! أنَّ غير هذا المدَّعي قد لا يسلم له أنَّ التأويل حرام مطلقا كما يزعم، وقد لا يوافقه على أن التأويل حرام مطلقا كما يزعم، ولعله ظنَّ نفسَه قد عثر على قاطع يقطع خصومه بتكراره أنه فهم آية التأويل (المحكم والمتشابه)، وهو إن ظنَّ ذلك، وهو فاعل، فإن هذا يكون أقوى دليل على قصور نظره، وعلى تعمقه في فنِّ الأغاليط والسفسطة.

والتحقيق كما سنوضحه في مقالة خاصة بالتأويل، أن التأويل بالمعنى الذي قبله العلماء واجب ولو في بعض المواضع، وأن ما يسميه أبو يعرب بالتأويل فهو من باب تغيير مقصود للمصطلحات الإسلامية، وهو أمر يبرع فيه العلمانيون والحداثيون في هذا الزمان، وذلك توسلا

الحكم على أغلب علماء الأمة بأنهم يحرفون القرآن، فهم لا يرعون لا جانب القرآن، ولا جانب حرمة العلماء، فالقرآن لا يدلُّ مطلقا على تحريم التأويل، وكذلك العلماء لم ينصوا على تحريمه مطلقا وبصورة عامة.

لتغيير مفاهيم الدين نفسها، لتغيير الإنسان المؤمن. فإنهم توصلوا إلى أن تغيير النظم السياسية دون تغيير فهم الدين، أي الإتيان بمعنى جديد للأحكام الدينية والمفاهيم الإسلامية، غير ممكن واقعيًا، ولذلك فقد باشروا –منذ زمان– وبجدٍّ في محاولات مستمرة لتغيير مفاهيم ومعاني مصطلحات دينية شائعة يستعملها العلماء بالدين في مختلف نواحي الشريعة، وبعضهم يقصد إلى إعادة اختراع مصطلحات جديدة لصرف الناس عن المعارف عليه عندهم، ليسهل عليه من بعدُ وضع حاجز بين الناس المعاصرين وبين المفاهيم التي استعملها العلماء، فهذه المصطلحات المخترعة بلا داعٍ والمبالغ فيها، لو اخترعها أصحابها عبثًا وبلا قصد ولا غاية، ثم بعد ذلك سارعوا إلى إعادة استعمالها ونشرها والحَضّ عليها لتصير شائعة في المعنى الذي يريدونه، فإن تمَّ لهم ذلك، توصلوا إلى صرف الناس عن المعاني الدينية الصحيحة بصرفهم عن الألفاظ المعتبرة عند علمائهم.

إذن، فإن العديد من العلماء بل أكثر علماء أهل السنة أجاوزا التأويل، بل أوجبوه، ولو إجمالا، أما من لم يوجبه بل زعم منعه، فقد وقع فيه اضطرارًا. وأطلق عليه أسماء أخرى، وذلك نوع من المغالطة، وأما ما يزعمه المرزوقي من تحريم التأويل مطلقا فلا يلزم إلا القائل به.

وفضلا عن ذلك، فإنَّ من اعتمد عليهم المرزوقي في هذا الفهم –أعني ابن خلدون والغزالي– قد أجازا الأدلة الكلامية بل أوجبا القولَ بها، وأما ابن تيمية فقد أوجب القول بالأدلة العقلية، وإن خالف غيره من علماء الكلام في بعضها ووافقهم في بعضها، ولم يشعْ بعدُ تسميته وإدراجه في المتكلمين، وذلك يبرهن على أنَّه لم يُرِدْ من طريقة فهمه لآية المحكم والمتشابه ما فهمه المرزوقي.

وغاية ما نقوله له هنا: لا نسلم لك دلالة الآية على تحريم التأويل مطلقا، بل التحريم متعلق بالتأويل الذي قصد فيه جعل المتشابه أصلاً للمحكم هو الباطل، ونحن لم نقع فيه، ولا وقع فيه علماؤنا، أما التأويل الذي يقصد به جعل المتشابه تابعا للمحكم فلم ينكروه، بل أوجبوه اتباعا للآية

الكريمة، وهو الشرط الكافي لدليل كلاميٍّ نقليٍّ. فمن أين يمكنك –بعد ذلك– زعم بطلان الأدلة الكلامية عمومًا بمجرد الاعتماد على هذا النوع من التهويش البارد!

الحجة الثانية: يقول بصورة مغالطية: لو زعم المتكلم أنَّ أدلته تنتج العلم القطعي، فإنه يخالف بذلك أمرًا لم يعد أحد يقول به أبدًا، بل لم يقل به أحد من قبلُ!

الجواب:

هذه الحجة لو تأملنا فيها حقَّ التأمل، لعرفنا أنها حجة نقلية أيضًا، وليست بعقلية، فهي في حاصلها نقلٌ عمَّن هو ليس بمعصوم أصلا، ولم تجب العصمة له لا عقلا ولا شرعا، وحاصل تلك المغالطة التي يعتقد أبو يعرب المرزوقيُّ أنها حجة دعوى الإجماع من أهل هذا العصر على أنه لا يوجد أدلة عقلية مطلقا تؤدي إلى اليقين.

ثم نقول:

لا نسلم وقوع الإجماع أصلا من جميع أهل هذا العصر، فإنه يوجد العديد من العلماء ما يزالون يعتقدون بصحة وجود البديهيات والأدلة العقلية. غاية الأمر أنه إجماع طائفة معينة ظنت نفسَها الممثلة الوحيدة للعلم والعلماء، وهم يعودون في قولهم إلى السفسطة في هذه المباحث.

وأيضا: لو سلَّمنا وقوع الإجماع، فهو إجماع غير أمة الإسلام وفي أمر غير دينيٍّ، وهذا النوع من الإجماع ليس بحجة أصلا. فإن الإجماع المعتدَّ به عندنا هو إجماع علماء المسلمين.

وأيضًا: لو سلمنا الإجماع، فإنه إجماع في أمر غير شرعيٍّ، وهو غير حجة عند العديد من العلماء، فلو لزم البعض فلا يلزم الجميع.

وأيضا: فلو فرضنا وقوع الإجماع، فهو مناقض للبداهة، في أصله، وما كان كذلك فيستحيل انعقاده، ولو انعقد لكان ذلك كافيا في القدح في المجمعين.

وأما الزعم بأن أحدا من العلماء لم يكن يقول أصلا بأن هناك أدلة قطعية على العقائد، فهذه دعوى عارية عن الدليل، تحتاج إلى استقراء كلام الناس وإظهار صحة النقل، وقد أبطلنا عدم صحة النقل على الأقل عند من يسميهم بمراجعه الثلاثة، فكيف يتصور أنه يصح له نقل عن غيرهم من المتقدمين والمتأخرين؟ وأما غيرهم من العلماء، فإنهم مصرحون بخلاف ما يزعمه.

فقد تبين أن هذه التي يتعلق بها ويزعم أنها أدلة وحجج! مجرد مغالطات إذن لا حاصل تحتها، وليست إلا ثرثرة فارغة تنكشف حقيقتها عند أدنى نظر.

ولذلك فإنه لن يزال مضطرا إلى اللجوء إلى مغالطات أخرى ليسدَّ بها هذا النقص، وقد وقع في ذلك عندما نفى حكم الإمكان العقلي من أصله، وقال إن كل الأشياء إما واجبة أو ممتنعة، ونفى الجائزات تبعا لابن رشد [102] (في إحدى مغالطاته الساذجة التي تعلق بها عند هجومه على

---

(102) وأبو يعرب لا يخفي اعتماده على ابن رشد الفيلسوف الذي يستورد فلسفة أرسطو، ويدافع عنها، بل إنه يتعدى ذلك إلى محاولة تأويل النصوص الشرعية نفسها بحيث تصبح متلائمة مع فلسفة أرسطو، وهاك بعض ما قاله أبو يعرب: (وكل توسط من جنس الحلول الأشعرية لا يستقيم إلا إذا قبل مقدما حصر الكلام في النهج الدعوي للإقناع أو لدلالة الحائرين. لكن ذلك ليس أدلة علمية بل هو من جنس الخطابة لا غير بل هو دونها لعدم تسلميه بذلك. ومثال الدليل الأقوى الذي عليه تعويل الأشاعرة هو ما أفضل تسميته بدليل الترجيح الجهوي. فهذا من اليسير أن نبين أن البناء عليه من أكبر الأوهام فضلا عن كون ابن رشد قد كفانا المهمة. فلما كانت الإحاطة بما في العالم من الموجودات مستحيلة بات ادعاء أنها كلها حادثة أو حتى ممكنة بمعنى الإمكان الوسيط بين

تابع التعليق≥

الأشاعرة، وقد قلنا غير مرة أنَّ المرزوقي تابع وفيٌّ في باطنه لابن رشد، وإن تشدَّق بالقول ظاهرا أنه يخالفه أشد المخالفة، وهي أغلوطة أخرى تضاف إلى غيرها).

الواجب والممتنع مستحيلة. هذا مع العلم أن القرآن الكريم لا يتكلم أبدا عن خلق عن عدم بل كل خلق مسبوق بمادة ! وهذه أيضا قد وفاها الفارابي حقها..) انتهى

فهو يصرح هنا بأنّ الخلق من عدم مقولة باطلة، وبناء عليه فلا يستطيع الله تعالى أن يعدم شيئا أيضا، وهذا هو مفهوم القِدَم الفلسفي النافي لإرادة الفاعل المختار، الذي لأجله وقف الإمام الغزالي أمام الفلاسفة بالمرصاد وأظهر تهافتهم العقلي، ومخالفتهم للشريعة، والعجيب من المرزوقي أنه يقول في الوقت نفسه بمقولات الفلاسفة أو يعتمد عليهم في معارضة الأشاعرة تراه يزعم بكل صلافة أنه لا يستمد إلا من القرآن!

وهو ينفي في هذا الكلام كون العالم ممكنا، بل يصرح بوجوبه، بزعم نفي مقولة الإمكان الوسط بين الوجوب والإمكان، لأن المرزوقي بحذاقته الهائلة يتصور أن الإمكان بهذا المعنى، يتضمن رفع النقيضين (الوجوب والإمكان) ، وهذا يستدعي منا غاية العجب، وبهذا السرِّ يتبين لنا كيف يستنبط المرزوقي جميع هذه الاستنباطات العجيبة الغريبة، فمن يفهم الإمكان على أنها رافعة للنقيضين، لا يتصور منه بعد ذلك أي أمر.

فضيحته في طريقة فهم الأحكام العقلية الثلاثة

من المعلوم أن أهل العلم قسَّموا الأحكام العقلية إلى ثلاثة أقسام، الأول الوجوب، والثاني الاستحالة، والثالث الإمكان.

وعرفوا الواجب بأنه ما لا يقبل العدم في ذاته أو عند العقل.

والمستحيل ما لا يقبل الوجود لذاته، أو عند العقل.

والممكن هو ما يقبل الوجود والعدم لذاته.

وتعريف الأحكام العقلية بهذا النحو أمر شائع بين علماء أهل السنة، يتعلمه الأطفال قبل بلوغهم، وتبنى أحكام عديدة على هذا التعريف الراجع لإدراك ما عليه الامر في نفسه.

ولكن المرزوقي يعيد تعريف الأشياء دائما، ليحاول كعادة الحداثيين إعادة صياغة العقل الإسلامي، أي بتعبيرهم إعادة بنائه بصورة جديدة ليتقبل المقولات التي يستوردونها من الغرب!

فكان مما قاله في تعريف ذلك أن الممتنع هو: ما لا يستطيع –أي الإنسان– له صنعا، أو ما لا يتصور وجوده، والوجود الواجب ما لا يستطيع له دفعا أو ما لا يتصور عدمه، والممكن ما غاب فيه الوصفان.

ثم زعم! أن مقولة الإمكان تستلزم رفعَ النقيضين، اللذين هما –عنده– الواجب والممتنع، فالإمكان رافع لهما، فلا يجوز عنده أن يوصف أمر بالإمكان إلا إذا استلزم رفعَ النقيضين، حسنا، الإمكان الذاتي للشيء يرفع الضرورة الذاتية عن ذلك الشيء مطلقا، ولكن ما علاقة ذلك برفع النقيضين عموما عن كلِّ شيء؟ وما هو وجه الدلالة من ذلك على أن العلاقة بين الإيجاب والامتناع هي التناقض؟ ومن أين يدلُّ ذلك على أن من قال بالإمكان فهو قائل بالثالث المرفوع؟

وبناء على ذلك فإنَّ المرزوقي يستنتج أن الإمكان الذي يقول به المتكلمون يستلزم بالضرورة العقلية (طبعا في زعم المرزوقي، وإلا فهي في ذاتها مجرد مغالطة وتشغيب لا يقول به إلا التلاميذ الخائبون) رفعَ النقيضين، ومن هنا يزعم أن الإمام الغزالي قال بطور ما وراء طور العقل!! ويصفه أحيانا بأنه الإمكان الجامع بين وصفي الامتناع والوجوب[103]!

---

(103) ولكي لا يتهمنا أحد بأننا عزونا إليه ما لم يقله، وجريًا منا على القانون المحترم بين أهل العلم بأن نسند كل ما ننسبه إلى صاحبه، فإنا هنا سننقل للقارئ كلام المرزوقي على طوله وغرابته، طالبين منه إعادة قراءته بتأنٍّ لكي ينكشف له المعاني المتضادة التي يحتوي عليها، وبذلك البيان، يحصل مقصودنا وبراءة ذمتنا أمام الله تعالى وأمام الخلق، فقد قال المرزوقي: (والجواب هو الفطرة التي هي عين الإسلام الأصلي في القرآن الكريم: فوراء الموجود مما يبدو للوعي من خلال توالي أحواله الواعية بما تقدم وبما يتلو الحاضر من لحظاته أنه يوجد وسيط بين الوجود الممتنع (ما لا يستطيع له صنعا) والوجود الواجب (ما لا يستطيع له دفعا) وجود ممكن لا يتصف بالامتناع ولا بالوجوب (ما غاب فيه الوصفان) فيكون جامعا للنفيين وهو الوجود الحادث أو العرضي وأهمه وجود الإنسان ذاته الواعي بهذه الوضعية الوجودية التي يدور حولها القصص في الحالات الحدية التي تشعر الإنسان بمحدوديته. ولهذا الوعي بالوسيط شرطان:

ذاتي وهو أن الذات تتعالى دائمة على مضمون وعيها لكأن كل لحظة موالية وعيا بالوعي إلى غير غاية فيكون الوعي في الغاية وكأنه من وراء ذاته دائما مهما اتسع مضمونه.

وموضوعي وهو أن الموجود كله يصبح عنده منقسما إلى ثلاث جهات بدل اثنتين: ما لا يمكن تصوره معدوما وما لا يمكن تصوره موجودا وما يتصوره مترددا بينهما.

تابع التعليق≤

فبين الممتنع الذي لا يستطيع له صنعا (**الذي لا يتصور وجوده**) والواجب أو غير الممتنع الذي لا يستطيع له دفعا (**الذي لا يتصور عدمه**) اللذين يبدوان ضروريين عقلا بمبدأ الثالث المرفوع منطبقا على الوجود يضع التعالي الإنساني وسطا بينهما يناقض هذا المبدأ ويسميه ما ليس بممتنع ولا بغير ممتنع وهو العرضي الذي يمكن أن يوجد وألا يوجد لأنه ليس بواجب وليس بممتنع: **فيكون الدليل العقلي على التحرر من النقيضين مستندا إلى التعالي عليهما بمبدأ يناقض أهم مبادئ العقل أعني الثالث المرفوع المنافي للمبدئين الآخرين أي الهوهوية وعدم التناقض. وذلك هو طور ما وراء العقل أو طور الإيمان العقلي كما يصفه القرآن الكريم في قصصه وفي وصفه للحالات الوجودية الحدية التي يدعو بها للإسلام لله رب العالمين.**

وهذا الوسط المنافي لمبادئ العقل الثلاثة يصبح وسيطا بين الوجود والعدم أي الوجود الذاتي أولا ثم وجود كل ما عدا الواجب والممتنع أي العالم الذي ليس ممتنعا بذاته وليس واجبا بذاته بل هو بين بين لكونه الإمكان الجامع بين الامتناع والوجوب بالغير لأنه إمكان يتصف بالقوة على الوجود والعدم في آن ومن ثم فهو يفترض علة مرجحة لأحد وجهي قوته. وهذا الدليل الذي تعود إليه كل الأدلة هو إذن عين التعالي العقلي أعني الشعور بالوساطة بين الوجود والعدم من حيث هما متعينين في الحياة والموت كما نجربهما في وجودنا الشخصي الذي نطلقه فنجعله قانون الوجود: **وهذا الدليل مقبول وجدانيا وفرقانيا. لكن لاشيء يثبت أنه عقلي بالمعنى الصناعي بالمعنى الكلامي أو الفلسفي**. ذلك أن دلالته ليست من صورته المنطقية بل من كونه تجربة معيشة هي عين الحياة الواعية بطابعها المتناهي الفقير إلى ما يقيمه: **والدليل أن من لم يعش هذه التجارب التي يصفها القرآن قل أن يسمع للحجج التي من هذا الجنس..) انتهى**

تابع التعليق≤

وتأمل في كلامه جيدا، لتعرف مواضع أغاليطه، وقد كشفنا عنها –إجمالاً– فيما أوردناه، ولكن نضرب لك مثالا على درجة من أعلى درجات التهافت عندما قال في وصف الممكن: (ما ليس بممتنع ولا بغير ممتنع) انتهى.

ولو تأمل طالب العلم المبتدئ في هذه العبارة لكشف المغالطة الفاضحة فيها، فهو يستعمل مفهومين متناقضين لتعريف الممكن، الأول(ممتنع) ، والثاني: (غير ممتنع) ، ثم نفى كلا من هذين المفهومين عن الممكن، فقال: (ليس بممتنع) ، (ولا غير ممتنع) ، بحيث يصير المجموع –بحرف الواو– من هذه المفاهيم المنفية مساويًا –عند أبي يعرب– لمفهوم الممكن! وهذا طبعا لا يمكن أن يصح إلا عند أبي يعرب المرزوقي الذي جمع الغرائب والشواذ.

فقال: الممكن هو: ما ليس (بممتنع) ولا (بغير ممتنع) . فانظر هل يمكن لعاقل أن يعرف مفهوم الإمكان بهذه الطريقة!؟

ولتعرف حاصل هذا التعريف، تنبه إلى أن قوله: ((ليس بممتنع) مساوٍ لقوله: (غير ممتنع) ، فكل من أداة (ليس) و(غير) ، تستعملان للنفي، كما هو واضح.

فلو قلنا: (ليس بممتنع) = (غير ممتنع) = أ.

لصار معنى التعريف السابق الذي جاء به أبو يعرب للممكن: هو [أ) ولا [أ) .

وهذه العبارة مشتملة قطعا على التناقض الداخلي، لأنها تنفي الشيء وتثبته، ولكنها غير مساوية مطلقا لمفهوم الإمكان، كما عرَّفه العلماء الذين لا يهتمّ أبو يعرب بهم ولا يهمه مطلقا أن يراجع ما ينسبه إليهم.

والسبب في هذه المغالطة المفضوحة، اعتقاد أبي يعرب أن العلاقة بين الوجوب والامتناع هي التناقض، أو محاولته المستمرة لدسِّ نحو هذه الهراءات في أذهان القراء.

تابع التعليق≤

إذن المرزوقي يصرح باكتشافه الهائل هنا، فهو يقول إن مقولة الإمكان هي رافعة لمقولتي الوجوب والامتناع، كما يرتفع النقيضان إذا أثبت الثالث بينهما على فرض ثبوته! والجمع بين النقيضين هو الطور الذي وراء طور العقل الذي ينسبه دائما إلى الغزالي وغيره، وهو الأمر الذي يستند إليه لكي يبطل الأدلة العقلية بالمعنى الإجرائي! وهذا الذي ينطق به المرزوقي مجرد خيال ووهم لا فلسفة وتعقل، بل هو من أبعد الأمور عن التفلسف، وهو محقق لأقصى درجات المغالطة والسفسطة!

ولا نريد هنا أن نطيل في بيان بطلان كلامه، فإنه يظهر بأدنى نظر فساده، فالعلاقة بين الوجوب والامتناع ليست التناقض، حتى يلزم أن إثبات مقولة الإمكان رافع للنقيضين أو جامع بينهما! فالوجوب هو عدم قبول العدم في العقل، والاستحالة هي عدم قبول الوجود، ونقيض الامتناع ليس هو الوجوب، بل نفي الامتناع المتحقق بالإمكان العام، ونقيض الجواز هو رفع الجواز، ورفع الجواز لا يساوي إثبات الاستحالة، فنقيض الضرورية هو الممكنة العامة.

وقد حقق علماء المنطق أنَّ مفهوم الجواز مركب وليس أمرًا بسيطًا، وربما لم يسمع المرزوقي بذلك، لأنه يقرأ في كتب أرسطو، ولم يطلع على كتب مناطقة الإسلام لا على بسيطها ولا على طويلها، فهو منبتٌّ عن تراث المسلمين متعالمٌ عليهم بمجرد أغاليط.

وبهذه الطريقة يتمكن أبو يعرب المرزوقي الفيلسوف السفسطائي الفذُّ ؟؟!! من أن يدسَّ في ذهن القارئ عن طريق هذه المغالطة، أفكاره المتهافتة.

ونحن لا نقوم بأكثر من الكشف عن المغالطات التي يصوغه المرزوقي قصدًا وتعمدًا، فإنّ علماءنا قرروا أن طريقة بيان تهافت السفسطائي ممكنة بالكشف عن المغالطات التي يصوغها ويجعلها شبيهة بالحق وليست هي بالحقِّ.

فضرورة الإيجاب نقيضها سلب ضرورة الإيجاب، وسلب ضرورة الإيجاب هو بعينه إمكان عام سالب، وضرورة السلب نقيضها سلب ضرورة السلب، وهو بعينه إمكان عام موجب، وكذلك إمكان الإيجاب نقيضه سلب إمكان الإيجاب، أي سلب سلب ضرورة السلب، الذي هو بعينه ضرورة السلب، وإمكان السلب نقيضه إمكان السلب، أي سلب سلب ضرورة الإيجاب، الذي هو بعينه ضرورة الإيجاب.

وإذا قلتَ أ واجب الوجود، فنقيضه بأن تقول، أ ليس واجب الوجود، وليس نقيضه أن تقول: أ ممتنع، لأن ممتنع أخص من قولنا ليس واجب الوجود، وقولنا ليس واجب الوجود يشتمل على الإمكان بالمعنى الأخص، وعلى الممتنع المعلوم.

فيتبين لنا أن أبا يعرب المرزوقي يخلط بين جهات القضايا، وقد قلنا له من قبل إنه لو درس بعض كتب المنطق على طريقة الإسلاميين لاستفاد كثيرًا، ولعرف الفرق الهائل بين من يتعلم على طريقة المشايخ وعلماء المسلمين، وبين من يتعلم على طريقة المتفلسفة، فكيف إذا كان يستمد مقولاته من متفلسفة الغرب، وسفسطائية البشر!

أما ما زعمه من أنَّ مراد الغزالي بطور وراء طور العقل، هو الإمكان الجامع للوجوب والامتناع، فهو مجرد مغالطة بل أكثر وأشدّ وأدهى، ويكفي أن نقول إنه لا برهان له على ما يزعمه كما اعتدنا على صدور ذلك منه دائمًا[104].

---

(104) ومع ذلك فإنا قد قمنا بإثبات أن الإمام الغزالي لم يقل إن الطور الذي يتكلم عليه ويصفه بأنه وراء طور العقل، مخالف لطور العقل، أو رافع للأحكام العقلية كما يزعم هذا المجازف، وذلك في كتاب خاص سميناه (**موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**).

وحقيق بمن يقرأ هذه الصفحات أن يهزَّ كتفيه متعجبا من هذا الفيلسوف الهائل، الذي لا يقول إلا بما يقرره آخر البحوث العلمية والفلسفية...

ولا داعي لردِّ كلامه حول مفهوم الفطرة هنا، وما المراد بها، فإنَّ من لا يعقل هذه المبادئ، كيف يتصور منه أن يأتي بأمر محمود في باب الفطرة! ولقد فطر قلبي لما قرأت له هذه التهافتات الواضحة...سامحه الله!

كتبه

سعيد فودة

1429هـ-2008م

خاتمة الردِّ

على

الدكتور أبي يعرب المرزوقي

وهي بداية

لكشف العديد من التهافتات الفكرية التي وقع فيها الكتاب والمفكرون في هذا العصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وبعد،

كنت قد بدأت الردَّ بطريقة غير التي أنوي الآن التزامَها، وربما كانت الطريقة المعزوفُ عنها متأثرة بما خلفه الأسلوب الهابط الذي كتب به الدكتور، خاصة فيما افتراه في تحليله النفسي والسياسي والعلاقات المزعومة مع أمريكا وإسرائيل والشيعة وأعداء الأمة والتطلع إلى الثروة! فتعسًا لفلسفة ينتج عنها مثل هذا التحليل، وتعسًا لشخص يدعو إلى التجديد في الدين ونبذ أسباب الفرقة، وهو يمارس هذا النوع من التعسُّف والافتراء، وتعسًا لشخص يزعم أنه ملتزم بالدين يَقْوَى على أن ينطق بتلك التهم في حق من خالفه في مجرد مسائل علمية.

ولما أعدت النظر قلت في نفسي لعلَّ النعرة العصبية التي يتسم بها الدكتور قد ألهبت النار في قلبه ونفسه فبادر إلى ما خرج منه، إذ ما تصور أن أحدا في نحو نصف عمره! يُظهر له هذا الكمَّ الهائل من الأغاليط في مقالة هائجة كتبها ظانا نفسَه قد جدد أصول الدين فيها، وخاصة أنه يتكلم بعدة ألسنة ويطلع على الجديد من العلوم المعاصرة! وينوي البدء في مشروع تجديد الدين وإكمال مشروع[105] الإمام أبي حامد الغزاليِّ! ثم إذا به يتفاجأ بتهافت مقولاته وادعاءاته هكذا.... فالتمست له من هذه الناحية عذرا ما، ولم أعذره فيما نسبه إليَّ من أباطيل لا أنوي جعلها محل إنكار لتهافتها في

---

(105) ولنا ان نتوقع ما هو الدمار الهائل الذي سوف ينسبه إلى الإمام الغزالي بمشروعه المدَّعى هذا! وإنَّ تخريبه وتحريفه لن يأتي على فكر الإمام الغزالي فقط، بل سوف يتعداه إلى ابن خلدون، حتى ابن تيمية –الذي يزعم أنه يسير على خطاه!– لن يسلم من تخريب هذا المفكر الجهبذ...!

نفسها، ولظهور كذبها عند المنصفين، ولتعالينا عن الرد على الظلم والافتراء بمثله، فقد تركنا الأمر إلى خالق الخلق، هو يقتص لنا ممن نسب إلينا ما لم نلابسه بل ما نعاديه! ويأخذ بحقنا ممن ظلمنا.

ولهذا، -ولملاحظتي تكراره أنه ما أراد إلا النصيحة[106]، والتعاون- فقد تنزلت عن ذلك المقام وأعدت النظر بعدما قطعت شوطا في الرد، وعزمت على أن أهتم أصالة بالأمور التي تبدو علمية أو لها ملابسة بذلك. وقررتُ أن ألتزم تجنبَ ما يعوق الإنصاف، وتحفيز النعرات واستفزاز بواطن الآفات[107]، فإنَّ علماءنا من أهل السنة قد نصوا على ذلك في كتب البحث والنظر.

ولضيق نفسي من تطويل الكلام معه فسوف ألتزم الإيجاز بلا إخلال بحول الله.

ومع أن كلام الدكتور فيه الكثير من الكلام المكرر والتهويلات غير اللائقة، والمغالطات المكشوفة، فأكثر من نصف كتابته تتعلق بأشخاص وأهواء نفسية مع تحاذق في الكلام بما لا ينبغي، وتعليل لموهوم بما لا يفي، ولضيق وقتنا عن تتبع تلك الترهات، ولما تجرُّ إليه من المنازعات التي لا تليق بنا، فقد عزفنا عن تلك الطريقة.

---

(106) في أوائل ردِّه وفي أواخره، مع أنه يعارض دعواه هذه بكونها من باب النصيحة أن النصيحة لا تكون مقدَّما لها بتهديد وبتخوين وقدح في الغايات، ولا تنطوي على هذا الكم الهائل من المغالطات كما انطوى عليه مقال الدكتور.

(107) هذا مع قدرتي على ردِّ الصاع له صاعين، والسهم سهمين بل أكثر من ذلك مما قد لا يطيقه. ومع علمنا بأنه لن ينفك يتهمنا بالعديد من التهم لأنه لا يملك إلا خياله الخصب في هذا الباب، فمن فقد البرهان لم يملك إلا تفتيق الوهم عن آيات البهتان.

أولا: بيان خلاصة مذهب أهل السنة في هذه المسائل[108]

ما يطلق عليه حقائق الأشياء بملاحظة الخارج، يصدق على أمور، الذوات القائمة بنفسها (سواء كانت لنفسها أو لا)، والأعراض الوجودية الحادثة القائمة بالذوات، والنسب الثابتة بين ما مضى.

والإنسان لا يخلو إما أن يزعم القدرة على اكتناه حقائق الذوات القائمة بنفسها، ويلزمه معرفة ما سوى ذلك، أو لا، فإما أن يعرف الأعراض فقط، ويلزمه إمكان معرفة النسب، أو يزعم معرفة النسب فقط، أو ينكر ذلك كله.

ونسبة الذات إلى الخارج هو المقصود بالوجود بمعنى الكون، وهو ليس عين حقيقة الذات بل نسبة لها، وإنما حقيقُتها عينُها الثابتة في الخارج[109].

وحقائق الأشياء ثابتة عند أهل السنة، لا بالمعنى المقابل للتغير، كما يتوهم بعض القاصرين، بل بما ينفي النسبية المطلقة والعندية.

ولا يقول أهل الحق بوجود الكليات من حيث هي كذلك في الخارج، وأما في العقل، فالتصورات الكلية ثابتة، على الأرجح، ومعنى كليتها عدم منع نفس مفهومها من صدقها على كثيرين، فالمطابقة عندهم ليست مرآتية، بل صدقية، لا كما يتوهم بعض الفلاسفة.

---

(108) مع الإشارة إلى تهافت من خالفهم.

(109) وإنما قلنا هذا، لئلا يتوهم قاصر أن قولنا بإمكان البرهان على وجود الله، يستلزم العلم بحقيقته جلَّ وعلا!

وأهل الحقِّ يثبتون إمكان العلم بحقائق الأشياء، ولا يجزمون بتحقق حصول ذلك في الجميع بل في البعض، فيشمل العلم بالنسب والأعراض دون الذوات ومن جهة الكون لا الكنه فإن فيه نظرًا.

وما يكفي لتحقق المعرفة هو حصول أحكام ونسب صادقة على الأمر في نفسه، فلا يقولون باشتراط وجود الماهيات في العقل أو عنده لحصول العلم، ولا يشترطون إدراكا تاما للحقيقة القائمة على ما هي عليه في نفس الأمر.

وحقيقة الله تعالى عند أهل الحقِّ مغايرة ومخالفة لحقيقة المخلوقات، وحقيقة صفاته ليست كحقيقة صفات المخلوقات وكذلك حقيقة أفعاله.

وأحد أسباب العلم للبشر هو العقل وهو صفة المخلوق أو هيئة راسخة فيه[110]، وقد جعله الله تعالى سببا عاديا لمعرفة نوع من الحقائق؛ فيمكن معه العلم بالنسب والأعراض ويشمل ذلك الوجود بمعنى الكون ولو في حق الله تعالى[111].

---

(110) ويطلق العقل على الفعل التعقلي بمعنى استعمال هذه الصفة أو تعلقها بمتعلَّقاتها، وقد يطلق على المعرفة أو علوم معينة أنها عقل، من حيث إنها من ضروريات النظر الحاصل للعاقل، فلا يمكن تعقل إلا بوجود هذه العلوم والمعارف. وقد يطلقه بعض العلماء على الالتزام العمليِّ لما عرف أنه الحق، فيقال من عرف الحق والتزمه فهو عاقل، ومن لم يلتزمه عملاً فهو غير عاقل. وهناك شرطية من جهة ما بين العقل والحس، ولا يوجد مساواة تامة كما يتوهم بعض المتفلسفة، ولا علية بينهما، وعلى جميع الأحوال فإن العقل ليس بجوهر عند جماهير أهل السنة، وهذا ما عليه المحققون.

(111) فنحن نقول بإمكان إثبات وجود الله تعالى بمعنى الكون، لا بمعرفة حقيقة الله تعالى، خلافا لمن نفى ذلك –أي نفى إمكان إثبات الوجود بمعنى الكون– من القدماء والغربيين

تابع التعليق≥

والعلم البديهي (تصديقا كان أو تصورًا) مستند إلى الحقائق الوجودية –من جهة ما–، ولذلك فالإنسان الموجود المدرك لوجوده غير المغالط وغير المعاند يُبْدَهُ في بعض الأحيان بمعلومات لا يمكنه التخلي عنها ولا سبيل إلى إنكارها بلسانه إلا المعاندة أو التغافل، ككون الشيء هو ما دام هو، وامتناع التناقض أي الجمع بين النفي والإيجاب. وقال أهل الحقِّ بتصورات بديهية وتصديقات بديهية قطعا للدور والتسلسل المفضيين للسفسطة.

وفرقوا بين البداهة وبين ما يفترضه الواحد بإرادته أو يجعله جعلا، بأنها لازمة لأصل الوجود، ولا برهان نظريا عليها، فبرهانها[112] بعرضها على أصل وجودك، ومنه خاصية كونك عاقلا، فلا تستطيع معارضة استحالة التناقض إلا بعناد أو جهل، ويستحيل بناء علم صادق على ما في الخارج بناء على فرض وجود التناقض[113] فيه وإن توهم بعض المتفلسفة إمكان ذلك أو حصوله!

المحدثين كإيمانويل كانت، ومن تبعهم من مغرب العرب كالمرزوقي وغيره. وقد وافقنا في ذلك ابن تيمية وإن كنا نقول بأنه قائل بالتشبيه والتجسيم، لكنه لا ينفي إمكان العلم العقلي بالله وصفاته، كما ينص على ذلك، وإن ألزمناه بإحالة إثبات وجود الله بناء على نفيه لبعض المقدمات التي نقول بلزومها لذلك، لا بناء على إحالته إثبات وجوده بالدليل العقليِّ كما ينسب ذلك إليه أبو يعرب، ويعتمد على كلام لا يفيد ذلك المعنى، كما ينسبه أيضا إلى ابن خلدون، وهذا مجرد مغالطة مكشوفة لا دليل عليها إلا توهم حاصل عنده ولمزاجه الخاص. على أن في إرجاع العقل إلى مجرد الحسِّ ضررًا على مفهوم العقل وقد يؤدي إلى نفيه من أصله.

(112) وإطلاق البرهان على هذا المعنى فيه تسامح.

(113) ولذلك فشلت الماركسية التي بنيت على الجدل الطبيعي، ولا نسلم بما قاله هيجل عندما بنى بعض أصوله على التناقض، التي أساسها وحدة الوجود على طريقته، وإن أعجب

تابع التعليق≤

وقوانين الاستحالة والجواز والإمكان تابعة لأصل الوجود من حيث إنها عاكسة من بعض حيثياتها للأمر في نفسه، فالممكن حال كونه موجودًا، يبقى في نفسه حاصلا على وصفه الثابت له في نفس الأمر[114]، فما لا يمكن تعقل انتفائه واجب لذاته، إما بالبداهة أو بالنظر، وما لا يمكن تعقل وجوده كذلك فهو محال، وما لا يمنع الوجود والانتفاء لذاته فهو الممكن لذاته[115]. ولا يكون الأمر في نفسه ممكنا بجعل الله تعالى إياه كذلك، وليس يكون الأمر في نفسه واجبا بجعل الله تعالى إياه كذلك، ولا يكون الممتنع في نفسه ممتنعًا بالإرادة والجعل، فهذه أحكام ذاتية لا جعلية[116].

الدكتور ببعض ما قاله هيجل واغتر به!

(114) وهذا القول لا يستلزم إثبات الأشياء قبل وجودها، كما قد يتوهم البعض!

(115) ولذلك ترى العلماء يعرف بعضهم الأحكام العقلية بملاحظة العقل، وبعضهم بالنظر إلى الشيء في نفسه، أعمَّ من أن يلاحظ في العقل.

(116) وهذا كما تراه بقليل من التأمل لا يستلزم كون الماهيات الممكنة ثابتة في أنفسها بلا جعل جاعل، لأن الحكم الذي قلناه إنما هو ثابت لا لمصاديق الممكنات بل لمفهومها الكلي. فتقول الممكن هو ما لا يمنع الوجود ولا يستلزمه مثلا، أو ما يجوز عليه الوجود والعدم، ثم -وهذا بيان لمفهوم الممكن- إذا قلت هذه الماهية ممكنة، أي ثبت لها حكم الإمكان. فمن الواضح أن الماهية المشار إليها ولو عند العقل أو الذهن مجعولة مهما كانت ممكنة، بخلاف مفهومها الصادق عليها، فالعقل يضطر إليه اضطرارا لا اختيارا، في مقابل اضطراره لإثبات الوجوب والاستحالة. وهذا تقريب لقول العلماء -من أهل السنة- إن التقسيم إلى الأحكام العقلية الثلاثة عقليٌّ غير تابع لإرادة مريد، ولا جعل جاعل، بل هو ثابت في نفس الأمر، وقولهم إن ماهيات الأشياء الممكنة مجعولة. فتأمل.

والله تعالى عندما جعل العقل، أعطاه القدرة والقابلية على استكناه قدر من الحقائق ولو من جهة ما ولو باللوازم، وجعل له سبيلا لذلك[117]، ولا يخرج عن قدرة الإله أن يخلق العلم مباشرة في نفس عبد يختاره، ولكنه أجرى عادته على أن يخلق العلم في النفس عقيب النظر الصحيح، والعلم المخلوق لله تعالى كاشف عن ذاته[118] وعن متعلَّقه.

فانتفى التماثل بين علم الإنسان وعلم الخالق من حيث الكنه، ومن حيث الطريق، فلا سبب لعلم الله تعالى كما لا يماثل علمُه علمَ المخلوقات، فانتفى التشابه والتماثل بذلك مع ثبوت الأحكام في رتبتي الوجود.

وعندما نقول إن الله تعالى يعلم امتناع اجتماع النقيضين، ونقول في الوقت نفسه، يعلمه الإنسان كذلك، فهذا التماثل في الحكم الثابت للعلم، لا يستلزم التماثل ولا التشابه في العلم الإلهي والعلم الإنساني من حيث الحقيقة والكنه، ولا من حيث شمول المتعلقات، ولا يستلزم إثبات سببٍ وطريقةٍ لثبوت العلم لله تعالى. وهذا مثال على المقصود عند الأشاعرة بالاشتراك اللفظي.

ويستدل العقل –على ما لم يشاهده الإنسان بحواسه الباطنة والظاهرة– بما أودع الله تعالى فيه من قدرة قابلة لذلك، ليدرك ما لم يعلم، وهذا ما يسمى بالنظر والتدبر والتفكير، والنظر عند أهل الحق ينتج علما إذا صحت أركانه ولو في الإلهيات من الجهة التي ذكرناها[119].

---

(117) فالعقل ليس بحاكم على الله تعالى، بل محكوم عليه، ولا يستلزم تسلط العقل على الإله كما يظنُّ الغفلة.

(118) أي عن كونه علمًا لا شكَّ فيه.

(119) فالنظر أو الفكر عبارة عن طرق معينة يسلكها الإنسان يخلق الله تعالى له عندها –إما معها أو بعدها– العلم بأمور.

وخالفوا من زعمَ أنه لا يمكن الوصول إلى اليقين العلمي لا التحكمي في الإلهيات[120]، وبعض الغافلين يظنون أن هذا القول لم يطرأ إلا على يد بعض الفلاسفة المحدثين[121]، لكنه مقول به منذ القدم كما نصَّ عليه علماؤنا في متون كتبهم[122]، وردوا عليهم في كتب الكلام.

---

(120) ولم يخالف ابن تيمية في ذلك، بل أيد إمكان الوصول إلى البراهين القائمة على الأحكام والصفات الإلهية بالعقل والنقل، خلافا لمن نفى ذلك عنه. ولم يكتف بالقول بإمكان الوصول إلى أحكام منسوبة إلى ذات الله وصفاته، كما قال أهل السنة، بل قال بإمكان إدراك أحكام عين ذات الله تعالى، وبناء على ذلك أثبتَ الحدَ لذات الله تعالى، وقيام الحوادث، والحركة اللازم للحد...وهذا منشأ التشبيه والتمثيل الذي ننسبه إليه، وإن زعم نفيه للتمثيل لفظا.

ولا يهمنا ما زعمه إيمانويل كانت ومن تبعه من المشرق والمغرب من إحالةٍ لإقامة دليل عقلي على وجود الله تعالى، فمبدؤه راجع –كما قال الشيخ مصطفى صبري: إلى السفسطة– حتى وإن أعجب به كثيرا د. أبو يعرب وبنى على فلسفته النقدية كثيرا من مغالطاته، ومنها قوله باستحالة إقامة الدليل والبرهان على وجود الله أو نفيه، ولأن هذا الموقف يفضي به إلى الحيرة والتوقف في إثبات الإله والدين إن تمسك به، فلم يجد الدكتور أمامه –للخروج من الإلحاد والكفر ومعاندة الأديان– إلا اللجوء إلى اليقين الذي زعمه مخلوقا في أفراد الإنسان، علما أن العلماء نصوا على أن الميثاق لا يذكره أحد، ولا يطالب بناء على ذلك به أحد، وأما التذكير الذي يعتمد عليه الدكتور ويظنه بمعنى ملاحظة ما هو ثابت في الإنسان لكنه مغفول عنه، فلغفلته، فلم يلاحظ أنَّ معناه قد يكون غير ذلك، فليراجع القرآن ويتأمل فيه.

(121) كإيمانويل كانت.

(122) تلك الكتب الصفراء التي يتعالى بعض الغافلين عن قرائتها والرجوع إليها، بل يفضلون الرجوع إلى الغربيين وإن كان عينه موجودا عند علمائنا.

وبناء على ذلك، فقد أسسوا علم التوحيد، لإثبات ما يمكن إثباته بالعقل والنقل في حق الله تعالى، والرد على ما ينسب إليه مما لا يليق به جلَّ شأنه. ولم يشترطوا لإقامة العلم بالإلهيات أن يكون بالعقل فقط كما زعم بعض الجهلة! بل أوجبوا جواز ذلك وحصوله بالنقل أيضا، ولو في بعض المواضع التي لا تؤدي إلى دور مردود. ووضعوا قانونا لما يستدل عليه بالعقل والنقل، وما يستدل عليه بالعقل فقط، وما يستدل عليه بالنقل فقط[123]، وفي جميع هذه الجهات يمكن الوصول إلى أدلة قاطعة عندهم لا مجرد ظنون وخطابات وشعر كما يتوهم البعض[124].

وهذا الكلام موافق لما ثبت بالقرآن الكريم الذي جاء فيه إثبات الحجج والبراهين من الأنبياء على أقوامهم، في باب الإلهيات، وأما ما زعمه البعض من أن الإلهيات لا يمكن البرهان عليها، فهو مخالف للكتاب العزيز في ذلك ومما جاء فيه (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ)(الأنعام: 83)، فما الحجة غير البرهان. وفي أيِّ شيء كان إبراهيم عليه السلام يتكلم مع قومه، ألم يكن يتكلم في أحكام الإله من الوحدانية وعدم المشاهبة للمخلوقات. وكذلك لما حاج من ادعى الألوهية، وطالبه بالإتيان بالشمس من المغرب بناء على وجوب عموم قدرة الإله، وقد ادعى خصمه الألوهية فطالبه بمقتضاها، وإن مخالفة الكفار بالإتيان بالبرهان تنافي دعوى من يزعم عدم إمكان البرهان على مطالب الألوهية. وما معنى تكرار قول الله

---

(123) وبهذا التوضيح للعقل والنقل، يظهر بطلان من قال إن العقل عين الشرع، والشرع عين العقل، أو من قال إن العقل شرع باطن، والشرع عقل ظاهر، بل التحقيق إن الشرع (أي: الصحيح؛ لأنه لا يراد به إذا أطلق إلا الصحيح) معقول، أي يدرك العقل صحته وعدم مخالفته للقوانين المعقولة وينفي التناقض الداخلي عنه ويثبت مقبوليته للإنسان، والعقل مشروع بمعنى أن الشرع يجيز عملية التعقل بل يحضُّ عليها ولا ينفي وجودها. أما القول بالعينية فهو غير صحيح.

(124) فليرجع د. أبو يعرب إلى بعض متون علم التوحيد لعله يعلم ما لم يعلم.

تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) ردًا على كثير من الدعاوى الباطلة في باب الإلهيات، أيأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يطالبهم بأمر مستحيل في نفسه!!

وما فائدة النظر الذي طالبنا به الكتاب العزيز إن لم يكن من أجل إقامة الحجة والبرهان.

وليت شعري ما الفارق بين من نفى البراهين في هذا المقام، وزعم المسلمات والمواضعات فقط، المبنية على تحكم، وبين الملحدين من العلمانيين المنكرين للألوهية والأديان للسبب نفسه، ولذلك فقد قال العديد من العلماء إن هذا الموقف، وهو أساس الموقف المذهب التجريبي الوضعي مع خليط آخر من بعض المذاهب السفسطائية العديدة المعاصرة، وهذا هو الطريق الواسع المفضي إلى الإلحاد[125].

ثانيا: تحليل د.أبي يعرب لمذهب ابن تيمية

اهتم ابن تيمية في كتبه أساسا بالعقيدة التي يعتقد بها، وهي عقيدة التجسيم والتشبيه، وخلاصتها تدور حول ذات الله تعالى وأفعاله، وقد كتب أغلب ما كتب ليثبت أن الله تعالى موصوف بالحد والجهة والحركة والنقلة وحلول الحوادث بذاته...الخ.

هذا هو الهدف الأساس في أعمال ابن تيمية[126].

---

(125) ولذلك فإنا نقول إنه يظلم ابن تيمية كثيرًا عندما ينسب إليه هذا المذهب، والإلحاد أعم من نفي وجود الله تعالى، بل القدح في صفاته اللائقة به عز وجلَّ إلحاد كذلك.

(126) وقد قمت بإثبات ذلك كله في بعض كتبي التي طبعت والتي لم تطبع بعد. فليراجع الدكتور العبقري ما طبع منها، ولينتظر.

ولكنه في أثناء ذلك، اضطر إلى أن يتكلم في أمور عارضة وخارجة عن مقصده، رأى أن مخالفيه أو من يخالفهم هو يقولون بها، ويعتمدون عليها، وهي عبارة عن طرق نظرية وفكرية، ولذلك اضطر لأن يتكلم على تلك الأمور، ويخوض فيها.

- ومن هذه المباحث كلامه في الحقيقة والمجاز.
- كلامه في المنطق، وفائدته، وما ينسبه إلى مخالفيه من أنهم يثبتون الكليات في الخارج، من حيث ما هي كذلك، وفي أثناء مناقشته لمن يعارضهم في هذا الباب صدرت منه مقولات هي أقرب ما تكون إلى المنطق الاسمي الذي تجلى في الزمن المعاصر على يد بعض علماء الغرب.
- كلامه في بعض الأدلة العقلية التي إذا صحت بطل مذهبه، كدلالة قيام الحادث في الذات على حدوثها، وأن الموجود هل من شرطه أن يكون جسما لكي يتحقق خارجا، ونحو ذلك.
- وتكلم في نظرية المعرفة، وأسباب العلم المعتبرة، كالحس والعقل والخيال، وأعاد العقل إلى الحس والخيال، بمعنى أنه اشترط للشيء لكي يكون علما أو يصح أن يعلم أن يكون مما يمكن أن يحسَّ أو يتخيل. وهذا هو جوهر الطريقة التجريبية الوضعية التي تنفي كل ما يخرج عن مدى التجربة الممكنة.

إذن بحث ابن تيمية العقائدي قاده بالضرورة إلى البحث في بعض الأسس المنهجية والنظرية بحسب حاجته لذلك، وهذا أمر طبيعي، بل إننا قد بينا ذلك كله في بعض كتبنا التي أصدرناها منذ حوالي عشر سنوات.

إذن يوجد تلازم بين ما يعتقد به من عقائد، وبين هذه المقولات التي يقول بها، فكل من يقول بتلك العقائد لابد قائل بهذه الطرق المعرفية، إذ لا يمكنه تصحيح القول بالعقائد إلا بهذه الطريقة. ولكن الأمر لا ينعكس، فليس كل من قال بهذه الطريقة، فهو قائل بتلك العقائد، إذ إن

هذه الطريقة لا ينبني عليها إلا أمور معينة، أما من يؤمن بالإله، فإنه يضطر اضطرارا إذا أراد أن يلتزم هذه الطريقة من النظر والفكر:

-إما إلى إثبات أن الله تعالى جسم كالأجسام ومماثل ومشابه للمخلوقات. ومع أن ابن تيمية حاول الادعاء أنه يمكنه إثبات وجود الله تعالى بأدلة عقلية، إلا أن هذا غير صحيح، والأدلة ليست بأدلة أصلا، وإن قامت فهي تثبت بالضرورة جسمية الله تعالى ومشابهته للمخلوقات، وهذا مخالف تماما لما صُرِّح به في الشريعة. ولذلك يصرح دائما في كتبه بأنه لا موجود إلا جسم أو قائم بجسم، ويعمم ذلك القول على الممكنات والواجب، وبعض أصحابه وأتباعه يفهمون ذلك وبعضهم لا يفهمون. وأما د. أبو يعرب فيظهر لي أنه غريب تماما عن هذه المباحث، فهو كأنه دخل بلدا غريبة عنه، ولذلك تراه يتخابط عند الكلام على مسائل محددة ومشخصة بعينها، فهو لا يملك أن يتكلم إلا في العموميات الخيالية والافتراضات الإبداعية من عنده.

- وإما إلى البحث عن طريق آخر لإثبات الإله كالقول بالمعرفة المسبقة به، وعدم الحاجة إلى الأدلة على إثبات الإله. فيلجأ إلى أمور يخالف بها حذاق هذه الطريقة من الفلاسفة والمجسمة معا.

وهذا هو أصل إشكال أبي يعرب. ولعله حتى الآن لا يتصوره تصورا تاما لأنه لا يعرف ولا يصدق بعد بأن ابن تيمية مجسم، ولذلك تراه في مقالته الأخيرة والأولى يحاول افتراض بعض التأويلات والتقريبات لتصوير مذهب الرجل بغير صورة التشبيه. ولن يستطيع إلى ذلك سبيلا.

- أما من يعتقد بأنه لا وجود إلا للمحسوسات وللمجربات، ولا يعتقد بالإله، فإنه لا يمكنه إثبات الإله بناء على هذه الطريقة من النظر والفكر. بل هي تسدُّ طريق إثبات وجود الله على الحقيقة، وإن زعم ابن تيمية خلاف ذلك.

فقد عرفنا الآن وضع د. أبي يعرب في هذه الإشكالية.

نفي البرهان العقلي على العقائد

ولذلك فقد رأيناه في هذه المقالة والتي سبقتها قد تخابط كثيرا عندما شرع يقرر كلام ابن تيمية في كلام الله وما زعمه من أنه مخلوق، وما نسبه إلى ابن تيمية من أنه لا يريد البرهان على وجود الله وصفاته بالعقل، بل غاية ما يريده إنما هو معارضة خصومه فيما يقولون. وقد نقلت له نصا واحدا فقط من ابن تيمية يصرح فيه أنه يقول بإثبات الصفات بالعقل، ويسعى إلى إقامة ذلك وتنجيزه فعلا على طريقته ملتزما جميع اللوازم التي أشرنا إليها.

وقد رأينا د. أبا يعرب لم يلتفت إلى هذا الأمر بل أهمله تماما وكأنا لم نذكره، وكأنه لم يعتمد عليه ولم يزعمه دعوى عريضة في مقالته السابقة، بل صرنا نراه يحاول التنصل مما قاله في بعض المواضع، مدعيا أنه لم يرد ذلك الأمر إلا بالعرض، وهذا تناقض، لأنه إنما اعتمد على نحو هذه المقولات ليعارضنا في خلافنا مع ابن تيمية وطائفته.

يعني إن د. أبا يعرب زعم أن ابن تيمية لا يريد أساسا إلا معارضة الخصوم، وليس من مذهبه ولا طريقته أن يثبت الصفات وإلا لصار متكلما مثلهم، وابن تيمية أعلى من أن يكون متكلما لأنه فيلسوف لا متكلم.

هذا هو خلاصة دعواه الهزيلة التي أبطلناها له بما عرف عن مجرد الالتفات إليه وإعادة النظر فيه.

ولكنا نرى إرهاصات التفلت من مقولات ابن تيمية إن ثبتت عنده في المستقبل في بعض كلامه الحالي، لأنه يقول إن جهة اهتمامه بابن تيمية ليست هي الناحية العقائدية بل المنهجية التي سلكها في نقد الأسس التي تبنى عليها المعارف (في المنطق والعقل..إن بقي ثمة ما يسمى عقلاً عنده).

ونحن نتوقع للدكتور أبي يعرب أن يقع في تناقضات واضحة مع ابن تيمية في هذا المجال، وبيان ذلك كما يأتي:

فهو إن أصرَّ على دعواه أن ابن تيمية لا يوافق على الاستدلال العقلي على العقائد (الذات والصفات والأفعال والنبوات..). فسوف يصطدم -عندما يخوض في تفاصيل المسائل إن جرؤ على ذلك!- مع ابن تيمية وأتباعه في هذا الزمان وفي كل زمان، وإن غير رأيه ذلك فسوف يتناقض مع ما قاله هنا. وعلى الأول إن أصرَّ على رأيه المزعوم، فسوف ينتهي به المطاف مع من يوافقه على رأيه -إذ لا بدَّ أن يوافقه على ذلك أناس يغترون به وبأقواله- إلى أن يصير فرقة جديدة من الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ويصبح ديكا حقيقيا تامَّ التديُّك! وسوف يحصل تعارض في جوانب عديدة بين هذا الديك ودجاجاته، مع الديك الأصلي الذي تفقه عن بيضة إحدى دجاجاته ودجاجاته اللاتي يتظاهرن باسمه في هذا الزمان[127].

ونرى هذا التناقض قد بدأ ظهوره في هذا الرد المزعوم، فقد صرَّح في بعض المواضع أن ابن تيمية قد وقع في بدعة أيضا عندما صاغ العقائد بصورة مذهبية خاصة، وإن حاول أن يعتذر له بأنه كان مضطرا لذلك بحسب زمنه[128].

---

(127) ولم نعتمد في هذا التنبؤ لا على أمريكا ولا على إسرائيل ولا نحن متطلعين إلى صحبة بعض الشيعة الرافضة ولا إلى ثروة الوهابية، كما يزعم المفترون.

(128) تأمل ما يقوله هذا الفطحل: (وليس ذنب شيخ الإسلام إذا كان فكر المتكلمين قديمهم وحديثهم متحجرا فلم يسْمُ إلى ما وصل إليه من فهم عميق للثورة القرآنية التي يتمنى جل مفكري الغرب التنويريين تحقيق ما يقرب منها للرفع من منزلة الإنسان وتحريره من سلطان الكهان. فهو قد فهم أن الله قد أراد في قرآنه الخاتم أن يجمع مقومي العاطفة الدينية وبعدي النفس البشرية أعني:

1-إعلاء شأن العقل الفطري لإدراك الوحدانية المطلقة التي هي جوهر التصور القرآني لله

تابع التعليق≤

والباعث للدكتور إلى هذا القول ليس هروبه من التأثر بالكنيسة الشرقية أو الغربية على حسب زعمه، بل الحقيقة الظاهرة للعيان أنه لا يريد للعقائد أن تصير معيارا بين الناس، ولا يريد لها

الوحدانية التي يفهمها الجميع دون حاجة لخاصي يصنع العامي بالتعسير والتحيير ليقوده.

2-وتحرير الخيال الفطري للتحرر من جفاف التصور العقلاني للوحدانية **كما قد يصوغها أحد المتكلمين المتفاقهين في بدعة نصوص العقائد التي تؤسس سلطة الخاصة.**

وهي بدعة لا أنكر أن ابن تيمية نفسه لم ينج منها. لكن ذلك قد يُفهم بمنطق العصر فضلا عن أن الدواء إذا استفحل الداء يكون بالتي هي الداء: صيغ العقيدة كانت عنده من جنس الكي اللازب وهو من دون شك يترك آثارا قد لا تندمل **وسأكون طبيبها** إن شاء الله.

فصيغ العقائد بدعة ورثها المتكلمون عن الكنيسة الشرقية وكلام فرقها لأنها ما أتى الله بها من سلطان أولا ولأنهم ثانيا صيروها بديلة من القرآن كما صيروا الفقه ومذاهبه بديلين من القرآن والسنة في عصور الانحطاط..) اهـ

وهذا يستلزم أيضا أن ابن تيمية قد قلد الكنيسة الشرقية عندما صاغ العقائد على هذا النحو!!

وتأمل بدقة قوله وسأكون طبيبها إن شاء الله لتعرف المستوى الذي وصل إليه الدكتور! فمع كل تهافتاته التي يقع فيها إلا أنه يضع نفسه في مقام المجدد للدين، والمكمل لما بدأ به أبو حامد الغزالي ولم ينجزه ابن خلدون ولا ابن تيمية، ولا أعرف أيَّ دين يجدد وهو مخالف لأصول عديدة جاءت في الكتاب والسنة، بل إنه يخالف الغزالي وابن تيمية وابن خلدون، هؤلاء الثلاثة الذين يتعمد الدكتور ظالما إياهم أن يوهم الناس أنه مستمد منهم! وسوف نظهر ببحوث قادمة بإذن الله تعالى مدى تجنيه على ابن خلدون وعلى الغزالي بتفصيل حتى لا ندع قيلا لقائل، ولعل الغشاوة تمَّحي وتزول عن عينيه، وهيهات!

إلا أن تكون بين الإنسان وبين ربه[129]، فليعتقد كل واحد بما شاء إذن وكما يشاء، ولا يجوز لواحد أن يعترض على غيره في اعتقاد مطلقا، ولا أن يصحح له خطأه فيها، لأنه لا يوجد ضرر مطلقا في الاعتقاد عنده مهما كانت صورته. وإن صحَّ هذا الفهم فليقل لنا الدكتور المحترم كيف يفترق عن العلمانية –المعاصرة الممهدة للإلحاد– التي يطلق عليها اسم التنوير أحيانا وأسماء أخر أحيانا أخرى!

وهناك وهم آخر راسخ في ذهن د. أبي يعرب، وهو أنه يظن أنه الوحيد الذي فهم ما فهم من ابن تيمية، من أنه لا يقول إلا بما في حدود الحس والتجربة الممكنة، وما يؤول إليه منطقه من قرب إلى الاسمية والتجريبية والوضعية المعاصرة، ولذلك تراه يعلي صوتَه بذلك في كل آن، والحقيقة أنا صرَّحنا بذلك في العديد من المواضع في الكاشف الصغير وفي غيره من الكتب، والدروس، وقد قال بذلك غير أبي يعرب من الكتاب المعاصرين، والسابقين الذين ألفوا في منطق ابن تيمية. ولكن د. أبا يعرب يصرُّ دائما على أنه لا يعلم الناس إلا من خلاله.

ولذلك فإنه يعتقد عدم علمنا بجهل الوهابية ومن ينتسب إلى ابن تيمية بحقيقة الرجل، أعني ابن تيمية، والحال: إنا أعلنا منذ زمان بعيد وما زلنا نقول إن الوهابية ما زالوا بعيدين أشواطا

---

(129) قال هذا الدكتور: (لو ذكروها بفهم كونها متضمنة لكل تلك العناصر التي تعالجها العقائد وكتب الأربعين في أصول الدين لعلموا **أن العقائد أمر شخصي بإطلاق لأنه ميثاق بين المرء وربه ولأنه من ثم لا يمكن أن يصاغ في وصفة تفرض على المؤمنين.**) اهـ

وهذا الكلام مؤسِّس للفكر العلماني بين أظهر المسلمين ومقتبس من علمانية الغرب، وهو الفكر الداعي إلى عدم التمايز بين البشر عن على طريق الدين لا في الدنيا ولا في الآخرة، فهو فكر داعٍ للتحلل من الأديان والتفاضل بين دين ودين عن طريق العقيدة، وأن العقائد عبارة عن خيار شخصي لا أهمية له في هذا المقام!

عديدة عن فهم ابن تيمية وآلات مذهبه الذي يقول به، نعم هناك بعض منهم يعرف تماما مقالته ومذهبه ويلتزم بها، ولكن هؤلاء قليلون في مقابل الجاهلين به ممن ينتسبون إليه، ويقاتلون من أجله على جهل!

ولكن أبا يعرب لا يعرف أيضا حقيقة اعتقاد ابن تيمية ولا أهمية عنده لذلك، كما قلنا له في الرد الأول، لأنه لا يهمه عقيدة أي فرقة من الفرق الإسلامية، بل إنه لا يهمه أساس العقائد التي يفرَّق بناء عليها بين الإسلام وبين غيره من الأديان الحالية.

فالدعوة التي يقوم بها د. أبو يعرب والفكر الذي يروج له، سيساعد –في النهاية– من جهة على معرفة ابن تيمية ومن جهة أخرى سوف تكون عاملا على انشقاق بعض أتباع ابن تيمية عن نصرته وابتعادهم عنه، وإن لم يحدث ذلك الآن فسوف يحدث في المستقبل حالما يتمكنون من معرفة مقالته[130].

وكذلك فإن من سيفهم حقيقة مقالة أبي يعرب، ويتمسك بها، فلن يمكنه أن يتمسك بكامل مذهب ابن تيمية لما يوجد من تعارض أظهرنا بعض أصوله، كما لن يتمكن أبو يعرب نفسه من ذلك. بل ربما لن يتمكن من التمسك بأي مذهب إسلامي مطلقا! كما يصرح د. أبو يعرب نفسه!

التجسيم والتشبيه

---

(130) فلن يرضى العديد من أتباع ابن تيمية ما يزعمه المرزوقي من استحالة إقامة الدليل العقلي على وجود الله تعالى، ولا على صفاته، ولن يرضى العديد منهم نفي التحديد لذات الله تعالى والحركة والنقلة، وقيام الحوادث بذات الله تعالى، وسوف يرفضون أيضا تسمية القرآن بأنه مخلوق كما نادى به هذا الرجل.

لقد اتضح عند العقلاء أن التجسيم لا يكون فقط بالتصريح الواضح بالجسمية، بل بإثبات لوازم الجسمية لله تعالى، فإن من لوازمها الحد والامتداد في الأبعاد، ونحو ذلك، وكذلك التشبيه فليس من شروط نسبته لواحد أن يصرح به تصريحا واضحا فقط، بل إن أثبت لوازمه القريبة الواضحة غير المنفكة، فهو مشبه وإن أنكر ذلك، فمن قال بحلول الحوادث في الله تعالى، ومن قال إن صفاته الوجودية حادثة، أو أنه يتحرك كالأجسام وباقي المخلوقات من مكان إلى مكان، وهكذا، فإنه مشبه وإن لم يعترف بذلك بلسانه.

والمشكلة عند المرزوقي أنه لا يريد أن يلتفت –ولعله لا يعرف حتى الآن– إلى أن ابن تيمية يثبت –صراحة– تلك اللوازم، ولذلك يستغرب ممن نسب إليه التشبيه أو التجسيم.والحقيقة أن مذهب التجسيم لازم للمرزوقي أيضا –حسب نظريته في المعرفة– فضلا عن ابن تيمية لو كان عارفا، ولعله يعرف فيعترف قريبا.

وقد ظهر للناس أجمعين أنه لا يعرف مذهب ابن تيمية العقائدي ولا يهتم بذلك على الأقل حتى الآن، ولذلك تراه يخلط في كلامه على القدم النوعي وقدم القرآن الشخصي، أو قوله بمخلوقية القرآن، ولا يعلم أنه يتخابط مع ابن تيمية في كثير من كلامه من حيث يظن أنه ينصره ويسوغ له!

ابن خلدون والغزالي

وموقفهما من علم الكلام

لن يستطيع د. المرزوقي ولا غيره أن يأتي بدليل واحد على أن الغزالي قد ذمَّ علمَ الكلام ذمًا مطلقًا في حق جميع الناس، أو أنه نفى فائدته كذلك، وكذلك في حقِّ ابن خلدون.

ولذلك فإنَّ من يوهم الناسَ اعتماده على رأي الغزالي في ذلك أو على رأي ابن خلدون، فإنه واهم قطعا، وسوف يضطر إما إلى التعنت في التأويل –إذا أحضر نصًا لهما– ويلجأ إلى الكلام البارد المطول الذي يسقم النفسَ عند قراءته، ويمل القلب، أو إلى إطلاق الكلام إطلاقا والابتعاد عن استجلاب الشواهد من كلامهما خوفا من الوقوع في التناقض الواضح.

والحقيقة أن غاية ما يقوله هذان العالمان موافق لما يقوله غيرهما، من أن عامة الناس بحاجة إلى قدر معين من علم الكلام، وتنتفي الحاجة –عند هؤلاء– إليه عند بيان العقائد وانتهاء البدعة والمبتدعة، واضمحلال الشبه والتشكيكات الصادرة من الملحدة.

أما طلاب العلم والعلماء فيحتاجون إليه على قدر الحفاظ على أركان الدين، والتمهيد لتأسيس طلاب علم –يصبحون علماءَ– ليقوموا بهذه المهمة عند شيوع الفتن والشكوك. ولذلك فإن الغزالي وغيره يقول بأن معرفة علم الكلام بهذا القدر فرض كفاية لا فرض عين.

وهذا هو موقف علماء الإسلام قاطبة.

ولما كتب كتاب إلجام العوام، لم يكن يقصد أكثر من ذلك.

وأما التجاوُه إلى التصوف فلأنه رحمه الله تعالى بعد تصويب اعتقاده في الله تعالى ومعرفته المحق من المبطل في العقائد، بواسطة علم الكلام، أراد أن يطرق سبيل الإخلاص والعمل الباعث على الطمأنينة والتعبد وهذا هو طريق التصوف، والصوفية من قبله ومن بعده، يجمعون بين العلم

والعمل، ولم يكن هو رحمه الله شاذا من بينهم إلا عند من لا يعلم أحوالهم. فلم يكن تصوف الغزالي رجوعا عن الكلام ولا رجوعا عن العقائد، ولو صح ذلك لوجب عليه أن يعلن عن ذلك في كتبه، ولكنا رأيناه قد استمر في الحضِّ على ما كتبه أولاً وعلى الطلب من الناس الرجوع إليه، فكيف يستقيم للزاعمين أن ينسبوا إليه خلاف ذلك إلا بوهم قائم فيهم، أو غاية يسعون إليها!

البديهيات

لقد بينا سابقا أن المقدمات البديهية لا سلطان للنفس عليها، ولا هي متوقفة على الإرادة والتواضع، بل هي لازمة لأصل التعقل، ولكن المعاندين يتكلفون إنكارها لما تنتابهم من شهوات.

ومن أبطل البديهيات من أصلها تعذر عنده البرهان على العقائد مطلقا، وهذه سمة السفسطائية المنكرين للعقائد، وهي سمة بارزة على وجوه العديد من فلاسفة هذا العصر، ولذلك ينادون بعدم فائدة أي علم برهاني على وجود الله تعالى وصفاته، فلا حجة لهم على ما يزعمون أنهم يعتقدون به، إنما هي مسلمات ومصادرات ومواضعات[131].

ولا يهمنا إن كان البعض لا يقول بالبداهة، فنحن نقول بها، وعدم قولهم بها، سفسطة، ودعواه أن العلم الحديث قد أثبت ذلك لا معنى له، لأنه إن كانت هذه بديهيات فلا معنى لإثبات عكسها، وإن لم توجد بداهات فلا معنى لقوله بالبرهان على أنه ليست ببديهيات!

---

(131) قال: (إن الشيخ يتكلم من منطلق عصر عقلي ما يزال يقول **بأوليات غير تواضعية** أعني ما يسمى **بالحقائق الأولية** التي من جنس **الدوجما العقدية** كما في كل المؤسسات المعتمدة على سلطة دينية. وهو أمر لا أرى فائدة في مجادلته حوله. ما أجادله فيه هو أنه لا يكتفي بذلك بل يريد أن ينقله إلى العلم بزعم الكلام علما. وإذا لم يقل بالعلم البرهاني في علم الكلام أو قال به بوصفه علما فرضيا فقد كل فائدة ودور في العقائد. **وهو يقول بالعلم البرهاني ذي الأوليات الدغمائية إذ هو يرى إمكانية إثبات وجود الله به..**) اهـ.

وقد صرَّح في غير موضع بأنه لا يرى إمكانية لإثبات وجود الله تعالى ولا صفاته عقلا، تابعا في ذلك بعض الفلاسفة كما قلنا، وإن نسب ذلك لابن تيمية غالطا عليه!

وأما زعمه أن هذا من مكتشفات العلم الحديث أو العصر الحديث[132] فلا معنى له، إن هو إلا تهويل لا يمرُّ إلا على السذج، فلا معنى لقوله إن العلم الحديث قد اكتشف تلك الأمور، فوصف الحديث في هذا المقام غير مؤثر، لأن الإنسان قديما وحديثا، وجد من أفراده من قال بهذا الرأي الكاسد، وهؤلاء هم المعاندون أو السفسطائية، والقائلون بذلك الرأي في العصر الحديث لم يقولوا به إلا لذلك. والقضية برمتها لا علاقة للعلم التجريبي بها سواء كان قديمًا أو حديثًا إنما هي قضية فلسفية وكلامية لو كان يدرك الفرق. وكلامه يذكر بتبجح العلمانيين والماديين الذين ما رأيناهم يعرفون من العلم إلا اسمه.

فكما يزعم بعضهم أنه لا دليل على إثبات وجود الله تعالى، فمازال يزعم بعض الناس بأن هناك برهانًا على عدم وجود الله، وأما نحن فنقول بأن البرهان ثابت على وجود الله تعالى. وبعض هؤلاء القائلين مصيب وبعضهم مخطئ، لا يوجد ميزة لواحد على الآخر بوصفه بأنه موافق للعلم الحديث وغيره لا، بل مجرد ادعاء هذا الوصف مبني على سفسطة ظاهرة، ومغالطة مكشوفة. لأن العلم الحديث من حيث هو مستند إلى التجربة العلمية والقياس ليس من شأنه أن ينصر قولاً من هذه الأقوال لأن هذه المسألة ليست من مسائله ولا آلة لديه للكشف عن الحق في نفسه فيها.

---

(132) قال د. المرزوقي: (أني أتكلم من منطلق عصر عقلي يعتبر **الأوليات مواضعات أو فرضيات عمل لا غير.) اهـ.**

ونحن نقول بدورنا للدكتور المرزوقي: نحن لا نلتفت إلى مقتضيات هذا العصر السفسطائي في هذا المقام، ولا نوافقك على ما تدعي أنه منطلق عصرٍ.. ولو كان الدكتور يدرك تماما ما قاله، لما جعل إنكار البديهيات من مقتضيات عصر دون غيره، بل هو من مقتضيات فلسفة ونظرة معينة تنكر البديهيات ويفضي هذا بها إلى ما يفضي!

والحاصل أن واحدا من هذه الأقوال هو الحق وما عداه الباطل. والحق والباطل لا يقاسان بميزان الزمان الحديث والقديم، بل يقاس هذا بالبرهان إلا عند من لا يؤمن بالبرهان، فمن حقه عندئذ أن يلجأ إلى أقوال سفسطية.

ولعل القائل بذلك لا يختلف عن القائلين بتاريخية الأديان، وكون التاريخ مكونا من مكونات الأديان، وهؤلاء طائفة من الملحدين، وأستغرب أن يقول بما يفضي إلى هذا الرأي بعض من ينتسب إلى الإسلام.

وأما زعمه أن الغزالي يقول بتقدم الإرادة الإنسانية –من جهة الوجود– تقدما مطلقا على العلم (ومنه البديهيات) فهذا مجرد زعم منه ودعوى لا برهان له عليها[133].

الدكتور المرزوقي والمنطق

إشكالية هذا الرجل مع المنطق تتضح من عدة جهات، من جهة اعتقاده أن البراهين المنطقية لا يمكن أن تثبت إلا الكلي من حيث هو كذلك، وإشكالية فهمه لحقيقة شكل القياس والشروط الابتدائية له، التي يعلمها المبتدئون في هذا الفن.

الكليُّ والكلُّ والوجود الخارجيُّ

---

(133) قال د. المرزوقي: (ولإثبات هذا كتبت ما كتبت حول الغزالي في نظرية **تقدم الإرادة على العلم في العقل البشري** دون مقابلة بينهما أو ترتيب في صفات الله للكمال والوحدانية اللذين يقتضيان التطابق بين صفاته في المنزلة الوجودية.) اهـ.

أما بالنسبة للجهة الأولى، فإن الدكتور يعتقد أن البراهين القياسية إن ثبت بها شيء، فلا يثبت إلا كليٌّ من حيث هو كذلك، وهذا الزعم باطل، ولعله تابع فيه أحد أوهام ابن تيمية التي رددنا عليها في (تدعيم المنطق)، والصحيح أن البرهان يكون على الأفراد الخارجية كلهم أو بعضهم بتوسط العلم بالتلازم بين الكليات، فالكليات واسطة العلم لا المبرهن عليه في الخارج. ولا حقيقة للكليات في الخارج بما هي كلية. فإن جوزنا الاشتراك بين الموجودات في بعض الأحكام أو الحقائق فيجوز القياس قطعا، وليس بالضرورة أن يستلزم هذا النحو من القياس التشبيه ولا التجسيم[134]، ولذلك ترى المعترض على المنطق لا يتنبه إلى هذه النقطة، فيزعم التناقض أو إحالة البرهان أو الوقوع في إثبات الكليات في الخارج[135]، أو غير ذلك.

وهذا يدل على أن هذا القائل لا يفهم المراد حقيقة من قولنا (كل أ ب)، لأنها يعتقد أن (كل أ) مساوية لـِ (أ الذي هو كليٌّ)، ولذلك يتوهم أن القياس غير ممكن التطبيق إذا نفينا الكليات في الخارج، والحقيقة أن هذا الفهم غريب عن المنطق، فالمقصود بقولنا (كل أ) أي كل فردٍ من أفراد (أ) المتحققة، أي كل ما صدق عليه أنه (أ) إما إمكانا أو خارجا أو نحو ذلك.

وقد ذكرنا هذا المعنى للدكتور في ردِّنا السابق عليه ولكن لعله لم يفهمه لأنا استعملنا بعض المصطلحات التي ربما لم يسمع بها، فقلنا له آنذاك: إن المقصود من الموضوع في القضية إنما هو الأفراد وليس العنوان والوصف، بخلاف المحمول فالمقصود به المفهوم.

---

(134) كما قد يزعم بعض الواهمين، لأن الاشتراك في الأحكام والاعتبارات وهي كلية أيضا لا يستلزم الاشتراك في الحقائق الخارجية.

(135) قال الدكتور: (ولذلك تكلم ابن تيميه على امتناع **تطبيق الشكل الكلي من القياس لعدم وجود كليات أصلا في الظاهرات الحقيقية** إلا بصورة استقرائية تقريبية.) اهـ

وهذا هو الذي نصَّ عليه مناطقة المسلمين من المتكلمين في المنطق، وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لتوهم أن المطلوب إثباته أو أن نتيجة البرهان هو أمر كلي خارجا، بل إن الذي يزعم ذلك يخالف ما نصوا عليه، ويثبت عدم فهمه للمنطق[136].

القضية الشخصية والشكل الأول

وأما ما يتعلق بالقياس من الشكل الأول، فمع أنّ الدكتور المرزوقي قد تبجَّحَ أولاً بأنا أخطأنا في استعمال القضية الشخصية في الشكل الأول من أشكال القياس، وقال إن ذلك خطأ محض، ولم يجوزه المناطقة إلا تسامحا! إلا أنا نراه في رده الثاني يقرر الأمر بصورة مختلفة، ويعترف أن هذا مجرد رأيه هو ثم يقول: (والله أعلم)! فما دام الأمر هو (مجرد رأيه) ثم يقول (والله اعلم) ليدل على أنه ليس متأكدا مما قال وأنه لا يجزم به ولا يقطع بخطأ غيره! فلم يقيم الدنيا علينا ولا يقعدها ويا ليت كلامه يشتمل على فهمٍ أو حسن روية!

فقد زعم أن القضية القائلة (أنا أفكر) لا يجوز أن تكون في ضمن قياس من الشكل الأول، وعلَّل ذلك في مقاله الأول بالأسباب الآتية:

لأن الشكل الأول لا يجوز أن يكون فيه إلا قضية كلية!

ولأن الشخصية أقل من القضية الجزئية!

ولأن المناطقة إنما أجازوا استعمالها تساهلا!

كذاك قال في المقال الأول له[137].

---

(136) فأنى له أن يزعم بعد ذلك أنه مجدد ومحقق في المنطق، أو الإبيستمولوجي أو أصول الفلسفات وقادر على الحكم على عباقرة المتكلمين!

وقد أجبناه في ردِّنا الأول عن تلك الغفلات جميعا، بما لا داعي لإعادة الكلام فيه، وخلاصته أن المناطقة اشترطوا لصحة الشكل الأول إيجاب الصغرى سواء كانت شخصية أو كلية أو جزئية، وكلية الكبرى سواء كانت سالبة أو موجبة. وطالبناه بذكر بعض المناطقة الذين يعتد بهم قد قال بهذا التصور الغريب للقضية الشخصية، فلم يأتِ بشيء ولن! واعتبرنا ذلك تسرعا منه، ولكن يبدو أن الأمر قد استفحل حتى صار عنادًا.

ومع أنا قلنا له منذ البداية أنا لا نهتم كثيرا بكتب أرسطو المنطقية ولا نقف عند الحد الذي وقف هو عنده، بل نلجأ إلى بحوث علماء المنطق في الإسلام ونستفيد منهم أيضا، هؤلاء الذين لا يعرف عنهم شيئًا.

ولجأ في ردِّه الأخير إلى طريقة لطيفة فعلاً، وهي أنه اعتبر كون الشخصية في حكم الكلية، أمرا تاريخيا ولا يقره منطق أرسطو بالنظر لنظريته في العلم[138]، فأضاف النظرة التاريخية التي يريد أن

(137) هاك ما ذكره د. الفذُّ أولاً: (وإنه لمن العجائب أن يكتب أحد كتبا في المنطق ويقدم الكوجيتو بصورة منطقية أولا ثم بصورة الشكل الأول من القياس الأرسطي...... وثانيا كيف يمكن أن تكون الصورة من الشكل الأول هكذا: كل من يفكر موجود (مقدمة كبرى) أنا أفكر (مقدمة صغرى) إذن أنا موجود (نتيجة) . ف(أنا أفكر) ليست كلية بل هي دون حتى التسوير الجزئي وتسويرها مستحيل لأنها تتعلق بالعين وليس بالبعض ولا بالكل. وأعلم أن البعض مال إلى أخذها مأخذ الكلية لكأن (أنا كلي) تعني (كل أنا) لكنها ليست كلية ولا جزئية ومن ثم فهي لا تقبل الصوغ القياسي بالمنطق الأرسطي إلا تساهلا.) اهـ

(138) قال هذا الدكتور المنطقيُّ المتعمق في المنطق والعلوم الإبيستمولوجية وروح العصر!: (والمعلوم أني لم أجادل في **استعمال الشخصيات في المقدمات الكلية تاريخيا لأن ذلك وجد**

تابع التعليق≤

يحاكم بها الأديان أيضا، وها هو يريد أن يجعل من المنطق والنظرات المنطقية تابعة للتاريخ فقط، أي إنها كانت تاريخية فقط في زمان سابق، أما الآن فلا وجود لها في المنطق.

ومن جهة أخرى، فإنَّه زعمَ الحدود عند أرسطو يجب أن تكون كلية لا شخصية.

وقد أخطأ الدكتور المنطقيُّ الإبيستمولوجيُّ في جميع ما قاله أولاً وثانيا، وفيما سوف يقوله بعد ذلك إذا كان مغايرا ومخالفا لما قلناه له وبيناه، ونعيد بيانه الآن.

فالمعلوم أنَّ أي قضية كما قلنا، فيها موضوع ومحمول، والمعتبر في الموضوع أفراده، أي أشخاصه، ولذلك جاز إدخال الكل والبعض أي السور جزئيا كان أو كليا عليه إذا كان الموضوع مفهوما كليًا، والسور مطلقا لا يدخل إلا على الكلي بملاحظة الأفراد.

فعلا. لكن وجوده التاريخي لا ينفي كونه خطأ بمقتضى نظرية العلم الأرسطية أولا **وبمقتضى كون الحدود الأرسطية في القياس متغيرات وليست قيما عيينة للمتغيرات**.) اهـ

فتأمل في هذه المغالطة المكشوفة، لما لم يستطع إخفاء فضيحته في الكلام السابق، حاول تصوير كلامه على أنه إنما أراد رأيا ما في تاريخ هذه المسألة.

ولو كان الأمر كذلك لما صحَّ له أن يعترض علينا، ولوضح أنه إنما أراد هذه الجهة في مقالته الأولى، ولكن أنى أن نصدقه! في هذه الدعوى المزيفة!

ثم نرجع ونقول: لقد صرحنا دائما أننا لا يهمنا كثيرا ما يراه أرسطو بحد ذاته في المسائل المنطقية، ولكنا نعتد بما حققه أئمة مناطقة الإسلام من المتكلمين، الذين لا يصل عباقرة أوروبا والغرب إلى كعب أرجلهم في التحليلات المنطقية، ومع ذلك نرى اغترار هذا المسكين بهم. والسبب في ذلك كله غيبته التامة عن تأليفات مناطقة الإسلام، وجهله التام بمنجزاتهم، ومع ذلك يتصدى للحكم عليهم بهذه الصورة الحادة المخالفة لآداب الباحثين!

فلا معنى لقول الدكتور إن المعتبر في حدود القضية أن تكون كلية، وقد بينا أنه لا يفهم المراد من قول المناطقة بالكلية هنا الملاحظ فيها دخول لفظ الكل على مفهوم كليٍّ، فالوصف بالكلية وصف للقضية لا لنفس الحدود. ويمكن أن يطلق لفظ الكلية كوصف على الحدود بنسبتها إلى الكلية.

والمنظور إليه في القضية ليس الكلية بالمعنى الأول ولا بالثاني، بل المنظور إليه بيان وصف أفراد الموضوع المحكوم عليها بمفهوم المحمول مطلقا، وهذا شامل لكل الحالات، أعني إذا كان الموضوع شخصيا، أو كليا، وشامل بالتالي لكلا حالتي الكليِّ المسوَّر، جزئيًا أو كليًا أيضًا.

وهذا يعني بعبارة أخرى، أن القياس يصح أن يؤخذ فيه السور الكلي والسور الجزئيُّ مطلقا، لأنا قد علمنا أن المحكوم عليه من أفراد الكليِّ هو إما الجميع (كل فردٍ فردٍ) أو بعض الأفراد غيرَ معينةٍ. لأن المقصود في القياس إنما هو معرفة أن القضية المستعملة فيه هل تمَّ حمل مفهوم المحمول على جميع الأفراد أو على بعض الأفراد التي يصدق عليها، فإن كان الموضوع فردا واحدا فقط جاز كذلك لأنه يقال عندئذ إننا نعلم أن المحمول إنما حمل على فرد معين فقط، والقطع بحمل مفهوم المحمول على فرد واحد ولو معينا مشخصًا، كاف لتصحيح القياس.

وبيان ذلك بوجه آخر، أنه لو تمَّ تصحيح أن تكون القضية جزئية، أي مسورة بسور جزئيٍّ، لوجب على سبيل القطع تجويز القضية الشخصية أيضا، لأن قوة القضية الشخصية أكبر وأعلى من قوة القضية الجزئية من حيث إن الحكم قد علم على سبيل القطع أنه في الجزئية على أي فرد يقال، بينما في الجزئية فإنه يقال على بعض غير معين من الأفراد، وهو ما يفهم من نصّ المناطقة عندما قالوا، (والشخصية في حكم الكلية)، والمقصود بكونها كذلك أي إنها تقوم مقام الكلية لحصول العلة المشار إليها وهي أنا نعلم تماما أن مفهوم المحمول منسوب إلى فرد معين ومحدد، ولا يحتمل نسبته إلى غيره، فالنتيجة في القياس يجب أن تكون مقولة على هذا الفرد المعين، وهذا مساوٍ لقولنا إن مفهوم

المحمول مقول على جميع أفراد الموضوع، لا فرق من الناحية المنطقية ولا فارق في كون هذه القضية صحيحة وكون تلك غير صحيحة، عند المناطقة العالمين لما يقولون!

فلا تساهل، ولا تسامح أصلا.

ولو فرضنا أن المنطق الأرسطي نفسه لا يقبل ذلك، وقبله مناطقة الإسلام بالتعليل الذي بيناه، لكان هذا مثالا واضحا على أن مناطقة الإسلام لم يكونوا مجرد متابعين مقلدين لأرسطو كما يزعم هذا المِنْطِيْقُ الحاذقُ! مع أنَّ لدينا أمثلة عديدة على ابتكارات مناطقة الإسلام وبحوثهم العديدة فيه التي سبقوا فيها مناطقة الغرب.

والغريب أن هذا الدكتور الفذَّ زعم أن القضية في الشكل الأول يجب أن تكون كلية، ولذلك اعترض على قولنا إنَّ (أنا أفكر) قضية في شكل أولٍ!

والحقيقة أن هذا الاعتراض مضحك مبكٍ، ولكنه مبني على مجرد عنادٍ لا غير، فإنَّ الجميع يعلم أن الشرط الوحيد في الشكل الأول من حيث الكم هو أن تكون القضية الكبرى كلية، وأما من حيث الكيف فأن تكون صغراه موجبة. ومعنى ذلك أن بعض أضرب الشكل الأول يجوز أن تكون الصغرى فيها جزئية موجبة. فكيف يزعم أنه لا يجوز أن تكون قضايا الشكل الأول إلا كليةً..!

وهذا الأمر معلوم للمبتدئين في المنطق، وموجود في متون المنطق عند الأشاعرة والمتكلمين...

وحاول أن يقترح سببا آخر للقول بأن القضية الشخصية لا يجوز اعتبارها في القياس، فادعى أن العلم عند أرسطو ما هو إلا العلم بالكليات، فخرجت الجزئيات عن أن تكون موضوعا للعلم عنده.

وهذا القول إن صحَّ على تأويل الدكتور فسوف ينقلب عليه كما ستراه.

فإن صحَّ أن أرسطو لا يعتبر إلا القضايا الكلية بحسب تفسير الدكتور، فهذا غير معتبر عند مناطقة الإسلام، لأنهم اعتبروا القضايا الجزئية أيضا. فيثبت بالضرورة أن مناطقة الإسلام خالفوا أرسطو، وزادوا تحقيقا على ما قاله.

وإن زعم أن قصده أن تكون القضية محصورة سواء أكانت كلية أم لا.

قلنا له إن صح أن هذا الشرط قد اشترطه أرسطو[139]، فقد تحققنا نحن أن مناطقة الإسلام لم يعتبروا هذا الشرط لأنهم نظروا في الموضوع إلى أفراده كما قلنا، وبذلك يبطل ما زعمته من أن مناطقة الإسلام كانوا مجرد تابعين لأرسطو في ما قاله ولم يخالفوه ولم يبحثوا في المنطق وراء ما بحثه هو!

على أن ما قاله الدكتور إنما يصح أصلا في العلم الذي ينبغي أن يكون مطلوبا عند أرسطو، وهو العلم الكلي، لأن الجزئي متغير وزائل ولا شرف في معرفة المتغيرات الزائلة من حيث هي كذلك عنده.

فيتبين لك أن مخالفة الدكتور باطلة على جميع الاحتمالات.

وعلى كل الأحوال، فإن قولنا (أنا) أي: أنا الذي هو فرد من أفراد الإنسان، وهذا المعنى مساوٍ من بعض الجهات لقولنا (بعض الإنسان) وعلى ذلك فتكون من هذه الحيثية في قوة الجزئية لو

---

(139) ونحن نعلم أن بعض المؤرخين للمنطق قد ذكروه ونسبوه لأرسطو، ولكنا قلنا إنا نعتمد على ما حققه مناطقة الإسلام لا أرسطو! وفضلا عن ذلك فإن في نسبته لأرسطو إشكالاً يحتاج لتحقيق، فليتأمل.

ولكن الدكتور المتعلق بأهداب الفلسفة اليونانية أولا وبأهداب الفلسفة الغربية ثانيا أنى له أن يعرف ما قرره مناطقة الإسلام!

لم نعين المقصود المشار إليه بأنا، لكن لو عيناها وعرفنا أن المقصود بذلك الأنا إنما هو ذلك الشخص المشار إليه المسمى بديكارت مثلا، لكان ذلك في حكم الكلية.

ولذلك قال بعض محققي مناطقة الإسلام: إذا اعتبرت الكلية في العلوم، فإن الأولى أن نعتبر الشخصية، نظرًا إلى هذا الجانب، ونظرا إلى أن الكلية يقصد بها الأفراد الذين يصدق عليهم مفهوم الموضوع لا حيثية كونها كلية.

وبذلك يتبين لنا على كل الاحتمالات أن كلام الدكتور غير قوي مطلقا.

ولذلك كله فقد قلنا له في ردنا الأول، لا تحاكم الأقوال باعتبار المنطق الذي درستموه عن أرسطو فقط، فالمصيبة الكبرى عند هؤلاء أنهم لم يقرأوا كتابا منطقيا كتبه القطب التحتاني أو الرازي أو نحوهما من عباقرة مناطقة الإسلام.

ولا بدَّ أن الدكتور قد اعتمد بعض ما قاله مؤرخو المنطق الأرسطي، ولم يفرق بين كون العلم الذي يطلبه أرسطو كليا، ليمكنه تعميمه، ولأن الكلي ثابت وأزليٌّ، وبين أن القياس نفسه هل يمكن تطبيقه على الشخصيات المحكوم عليها بكليٍّ كمثالنا أو لا!

وإن قصد بقوله إن حصول اعتبار القضية الشخصية تاريخيا في القياس لا يستلزم صحتها. فنقول له: هل تزعم أنها الآن غير معتبرة في القياس، وأن اعتبارها كان لفترة معينة ثم زال. إن قلت ذلك أمكننا أن نثبت لك بسهولة بطلان قولك.

وإن زعمتَ أن الذين قالوا ببطلان اعتبارها في القياس كانوا بعض المناطقة، فما زال بعض المناطقة يقولون بها حتى الآن، ولم يتغير في ذلك شيء حتى تقول إن هذا الأمر تاريخيٌّ.

وأما ما أشار إليه الدكتور من أن علة رفضه للموضوع الشخصي إنما هو أن أرسطو اعتبر الحدود متغيرات، ولذلك يجب رفضها.

فنقول له: إن اعتبارها كليات (أو متغيرات) لا يكفي للبرهان على رفضه الاعتداد بالشخصية، ولو قال ذلك فهذا ليس لازما بالضرورة لماهية القياس، ولذلك فإنا لو صح قول أرسطو الذي تحيل إليه دائما تقليدا له بلا نظر ولا استدلال، نخالفه فيه ونصحح القياس كما صححه علماؤنا من قبلُ، فيثبت لك من هو فعلا المتابع لأرسطو المقلد له غير العارف بإنجازات مناطقة الإسلام.

ولم لا يقال إن أرسطو إنما اعتبر الكليات (بمعنى المفاهيم الكلية لا القضايا الكلية) لا لكونها متغيرات كما تزعم حتى يخرج منها الشخصية، بل إنه اعتبرها لكونها كليات والكليات ثابتة، فعِلَّةُ اعتباره لها في القياس هو كونها ثابتة لا كونها متغيرة، ويمكننا أن نأتي لك بالعديد من الشواهد من كلام شراحه مما يدلُّ على ذلك.

وإذا ثبت أنه اعتبر الكليات لكونها ثابتة، وشرف العلم إنما هو لكونه كليا ثابتا، لا متغيرًا، كما تزعم، فيلزم من ذلك لزوم اعتبار الشخصيات في القياس المنطقي حتى على رأي أرسطو، لأن الشخصيات ثابتة من حيث كونها هذه الشخصيات أي ما دامت موجودة ولو وهما. لكن عدم اهتمام أرسطو بها راجع لأنه يبحث أيضا عن العلم الكلي من جهة كونه عاما منطبقا على كثيرين لا على جزئي واحد يزول ويفنى، ولهذا ركز نظره على الجزئيات من حيث اندراجها تحت كليات، فإذا حكم عليها لعلة اندراجها تحت الكليات فهو يدرك إذن حكم جميع الجزئيات المندرجة تحتها.

وأخيرا أقول لك: لا يلزمنا متابعة أرسطو في نظريته في العلم كما أشرتَ إليها في أثناء كلامك، فإنه يوجد للإسلاميين نظرية في العلم غير نظرية أرسطو.

وأما ما أتى به الدكتور من كلام على القضية التأملية فلا يفيده مطلقا، بل هو مجرد ثرثرة لا قيمة لها، واستعارة لمفاهيم من فلسفات لا تلزمنا ولا نقول بها، فلا يجوز معارضتنا بها. وقد بينا ما يمكن أن يقال على ذلك في ردِّنا الأول.

تتمة في الكوجيتو

وأخيرا نقول له نحن نعلم أن ديكارت اعترض عليه بأن كلامه يرجع إلى الشكل الأول، وأنه رفض هذا التحليل، لكنا إذا اعتبرنا قصة ديكارت نفسه واقعة وحادثة ما، فإننا نحللها إلى قياس من الشكل الأول، وبذلك نبرهن على أنه يمكن تفسير مقولته اعتمادا على المنطق المعروف، ولا حاجة لنا إلى موافقته على ما سماه بمجرد الحدس، أو الانتقال الدفعي.

ويوضح ذلك أنا نسأله فنقول: هل ساق ديكارت الكوجيتو ليبرهن على وجود نفسه فقط أو على وجود كل من جرب تجربته، أقصد التأمل. إن أتى به ليبرهن على أنه اعتقد وجوده فقط ولم يرد إثبات وجود كل شخص مفكرٍ، فهذا يبطل أساس فلسفته ويصبح الكوجيتو بلا فائدة أصلا.

أما إذا قلنا إنه إنما أراد أن الكوجيتو يصور تجربة عامة يبرهن بها كل من جربها على وجود نفسه ومن ثمَّ يمكنه أن يسير في طريقة ديكارت الفلسفية...الخ، فهذا يؤكد الجهة العامة التي تصحح افتراضنا أنه أخفى مقدمة مستترة في نفسه، حاصلها أن كل من يفكر موجود. وبذلك يصح لنا إرجاع الكوجيتو إلى قياس من الشكل الأول.

والغريب أنه بعدما بيناه لهذا الدكتور من تحليل للقياس من الشكل الأول، وتحريره وبيان جهة تحليلنا وردنا على ديكارت في الكوجيتو، زعم بكل تسرع وبلا أدنى اعتبار لكل ذلك، أننا لم نفهم ما قاله، والعجيب أنني بعدما نظرت فيما قاله في رده وجدتُ أنه يكرر معظم ما ذكرته له في ردي الأول عليه ونسبه إلى نفسه. وهذا يستدعي منتهى العجب.

خاتمة في هذا الباب

الأعجب من كل ما مضى بعدما قاله الدكتور في رده الأول[140]، فوصف ما قلنا به أنه من العجائب، وقد بينا أن العجب هو اعتراضه عليه، ولكن الأعجب من كل عجيب هو ما علق به في ردِّه الأخير بعد كل تلك الحجج المتوهمة التي سقناها وأثبتنا خلوها عن العلم والدراية، وأنها مجرد محاولات للتخلص من المأزق الذي وقع فيه، فقد قال بعد ذكره كل تلك المحاولات العرجاء: (**هذا رأيي والله أعلم**.)اهـ، فإذا كان هذا مجرد رأي لك، والله أعلم! فلماذا تعجبت من فعلنا السابق من التصوير بالقياس من الشكل الأول! ألا يستدعي ذلك كل العجب، فالعجب منك يا دكتور تتسرع في الاتهام بعدم العلم، والخطأ، ثم بعد ردِّنا عليك ورؤيتك كل تلك الجهات المتهافتة من كلامك، لا تستطيع أن تقرَّ بضعف أقوالك أو بعضها عى الأقل. وتلجأ بعد ذلك كله إلى أن تقول: (هذا رأيي والله أعلم)، فإن كان هذا مجرد رأي لك، فهل يستدعي كل هذا الهجوم واتهامنا بأنا نأتي بالعجائب! وما أرى أحدًا آتيا بالعجائب إلا أنت يا حضرة الدكتور!

فسبحان الله تعالى!

---

(140) قال هناك: (وإنه لمن العجائب أن يكتب أحد كتبا في المنطق ويقدم الكوجيتو بصورة منطقية أولا ثم بصورة الشكل الأول من القياس الأرسطي.) اهـ

مسألة الكمال وقاعدة

(ما جاز لله تعالى وجب له)

لم يستطع الدكتور المرزوقي أن يتخلص مما ألزمته به في مسألة الكمالات مع أنه هو الذي جاء بها في رده الأول الذي يزعم أنه مجرد عرض صداقة، سبحان الله كيف يجتمع عرض الصداقة مع الاتهام بالتخوين والتسبب بالتخلف للأمة، وخيانة القرآن الكريم، والاتهام بقصد الزعامة...الخ الاتهامات المرزوقية الجاهزة...

على كل حال فإنا قد تجاوزنا هذه النقطة، فلا مصداقية لما يزعمه...

وحاصل مسألة الكمال والنقص، أن مقصدنا بأصل الوجود كان أصل معنى الوجود، لا ما منه ينبعث الوجود. أي إن الأحكام التي يمكن أن ننسبها بملاحظة محض معنى الوجود هي كذا وكذا، ولأنه توهم بناء على عدم فهمه أنا أردنا ما ينبعث عنه أو منه الوجود، فقد سارع إلى الإتيان بمعانٍ مثل وحدة الوجود.

ولو تنبه الدكتور إلى ما قلناه أولا، وما قلناه ثانيا لكفانا وإياه هذه اللجاجة البادية منه. وهو لا يريد الاعتراف مطلقا أنه أخطا الصواب في اتهامنا بما نسبه إلينا في هذه المسألة، كما في غيرها من المسائل، وكل هذا عناد محض، ومحض العناد، ومعنى ذلك أن العناد قد تجلى فيه تجليا خالصا، بخلاف غيره فإنه ربما يكون الواقع فيه عنادًا مخلوطًا بجهل، أو بسهو، أما هو فمحض العناد متجلٍّ فيه.

وأرجو أن تقيس أيها الدكتور هذا المثال على ما سقناه إليك سابقا، وعلى كلامنا في تدعيم المنطق، لتعرف حقيقة المعنى الذي تنكره حتى الآن.

وعلى كل حال، فلا بدَّ من تنبيه الإخوة القراء أن د. أبا يعرب ما يزال حتى الآن يحاول الهروب مما وقع فيه من تناقض مع ابن تيمية عندما نسب إليه أنه لا يريد بكتبه التي ألفها إثبات العقائد الدينية على حسب اعتقاده –أي ابن تيمية–، بل إنه ما كان يعارض المتكلمين إلا لكي ينفي ما يزعمونه. وقد ظهر بطلان هذه الدعوى ظهورا تاما في ردنا الأول عليه، بما لا داعي إلى التطويل فيه، وبينا هناك أن الدكتور لم يكن يعرف أصلا قاعدة (ما جاز لله فقد وجب له) وما يترتب على ذلك من أحكام أعتقد أنها أذهلته وأنه سوف يعيد نظراته إلى ابن تيمية، وما أراه إلا قد بدأ ذلك.

ولهذا المأزق العظيم الذي وقع فيه، فإنه يتجاهل تجاهلا تاما هذه المسألة في رده الأخير، وكأنها لم تكن! ولعله يدعو الآن بينه بين نفسه أن لو لم يكن قد تكلم فيها أصلا!

قصة (الكاوزا سوي)

في الحقيقة إن كل ما أردت قوله للدكتور في هذا المجال إنما هو عدم لزوم استعمال مصطلحات أجنبية غريبة عن الثقافة العربية، مما يسبب بعض النفور عند البعض أو بعد المعاني المرادة منها، مع علمنا أن العديد من المصطلحات التي يستعملها الغربيون إذا ترجمناها –كما فعل الدكتور في هذا المصطلح– قد لا تدلُّ دلالة واضحة على المعنى المراد باللفظ المترجم به عندنا.

وقد أردنا أن نأتي بمحاولة لترجمة هذا المصطلح اعتمادا على معرفة قديمة باللغة الإيطالية، ولم نقصد لا التفاخر بذلك ولا غيره، خلاف ما بينَّاه.

وقد وضحنا للدكتور أنا قد نسينا الكثير مما كنا نعرفه في هذه اللغة، والذي يصرح بذلك يستحيل أن يكون قد أراد التفاخر، فإن التفاخر إنما يكون بما يعرفه الآن لا بما نسيه.

ونحن لم نجزم مطلقا أن هذا المصطلح باللغة الإيطالية، بل غاية ما فعلناه أنا ذكرنا ما يقابله بالإيطالية واحتملنا بعد ذلك أن يكون بغيرها، وذلك بحسب لكنته التي كتبه بها، خاصة أنه لم يكتبه بالحروف اللاتينية، فقدرنا أنه أقرب ما يكون إلى الإيطالية، وقلنا قد يكون لاتينيا أو غيره.

والذي يتكلم بهذه الطريقة فهو من أبعد الناس عن إرادة التفاخر خلافا لما زعمه هذا المتهجم المخالف لآداب الكلام أولا وأخرا. ونحن نعلم أن العلم بهذا المصطلح لا يتوقف عليه علم كبير، فإنا نعلم أن المعاني هي المقصودة لا المصطلحات، ونعترف –مع ذلك– أنا قد استفدنا معنى هذا المصطلح بسببه!

ولكنا نرى أن الدكتور اللبيب قد فرح كثيرا بهذه اللقطة، عندما أوردنا ما قد يرادفها بالإيطالية، بينما هي باللاتينية، وفوجئنا به يرتب على ذلك العديد من الأمور الغريبة العجيبة، وكأنه

نسي أن هذا الذي يخاطبه قد دله على أمور هو -أي صاحب الألسن المتعددة- غافل عنها، ونبهه إلى معانٍ غائبة عن ذهنه، وبين أخطاء في كلامه لم يكن عارفا بها لو أنصف، فلم تنفعه ألسنته المتعددة فتمنعه من الوقوع في هذه الأخطاء الجلية والجهالات المكشوفة.

ومع ذلك فإنا نراه قد كرر (الكاوزا سوي) في رده الثاني أكثر من ست مرات، فَرِحًا بها، وقد ابتسمتُ كثيرا عندما تصورته في هذه الفرحة كالطفل الذي دخل مكتبة ضخمة فيها من الكتب لكبار العلماء والفلاسفة ما لا يطيقه عقله ولا يقدر على قراءته، فحار في داخلها، بماذا يلعب! وبينما هو يبحث في المكتبة إذا به يجد لعبة مرمية في زاوية من زواياها، فحملها وجعل يطوف بها نواحي المكتبة وهو يغني ويرقص فرحا. هذا هو حال الدكتور مع ردي الذي كتبته عليه وفرحه بالكاوزا سوي.

فهو في الحقيقة لم يجزم بتخطئتي في مسألة من المسائل التي ناقشته فيها في ردي الأول-كما تبين- إلا في القول بأن هذا المصطلح ليس إيطاليا، بل هو لاتيني، يا الله ما أعظم هذا الأمر! وكم فرح به الدكتور الجليل، سلمنا أنه لاتيني يا حضرة الدكتور، فما هو الفارق الكبير بين الأمرين، وماذا يفيد كونه لاتينيا من كونه غير لاتيني في مقام مناقشتنا؟ وخاصة أنني لم أجزم بأنه إيطالي بل كلامي يدلُّ على أنني أرجح هذا ترجيحا، وأني غير متأكد منه، وقد قلت قد يكون لاتينيا، ثم ذكرت أن اللاتينية قريبة من اللغة الإيطالية، وهذا صحيح تماما، وإن أنكره الدكتور، فالمصطلح المذكور يكتب باللاتينية causa sui، وهو قريب جدا مما ذكرته بالإيطالية [141]، وأخشى أنه لهذا لم يذكر الدكتور كيفية كتابة هذا المصطلح في رده الأخير؛ فأكون قد أشرت إلى احتمال صحيح، فضلا عن أنني لم أجزم بما ادعى أني جزمت به.

---

(141) causa sua.

ولنترك ذلك المصطلح من الناحية اللغوية، فهي ليست ذات بال في نقاشنا، وإن جعلها الدكتور قميص عثمان، ولنتحدث في معناه الاصطلاحي، فقد ترجمه الدكتور بأنه (الذات التي هي المعلولة لذاتها)، وقال إن كل من يقول بوحدة الوجود فهو قائل بهذا المعنى.

وقد ذكرت للدكتور في ردي الأول، أن هذا التعميم لا يصحُّ على إطلاقه، فليس القائل بوحدة الوجود قائلاً إن الذات معلولة لذاتها، بل يقول إن الذات علة لمظاهرها وأحوالها، أو فاعلة لها، وفرق كبير بين كون الذات علة لمظاهرها، أو تجلياتها، وبين كون الذات معلولة لنفسها.

ولا شك في أنه إنما قال بذلك لأنه أطلق اسم الذات على تلك المظاهر، ولكن أصحاب الوحدة لا يطلقون اسم الذات على ذلك[142].

---

(142) قال الدكتور المرزوقي: (**وهي ملازمة لوحدة الوجود إما بداية لها أو غاية كما سنبين بعد قليل. فهي علة بدايتها لأنها ترجع الله إلى خلقه ذاته بالتخلق والتمظهر في العالم وهي علة الغاية لأنها ترجع العالم إلى خالقه بالتحقق في الله وذانك هما شكلا وحدة الوجود.**) اهـ. وقال: (ولا يدري بصورة أدق علاقتها بشكلي وحدة الوجود ما هي أعني أولا (**محايثة الرب في العالم**) أو انتفاء الله قيامه المستقل بتوحده مع العالم فيكون الله مجرد روح أو نفس محايثة في العالم الذي هو عين الله و(**اتصال العالم واندغامه في المتعالي) (كما عند ابن عربي أو الوجود بالمجالي إن صغناه بمصطلح ابن خلدون في المقدمة وفي شفاء السائل**) أو ثانيا انتفاء العالم بتوحده مع الله فيكون العالم خلبا مدركيا عند الإنسان (**كما في الوحدة المطلقة بلغة ابن خلدون أو كما في نسق سبينوزا ويسمى اللْأَكُسْمِية أي اللاعالمية**) .) اهـ، وقال: (وقد حاول أن يكلمنا عن **الكاوزا سوي** التي هي جوهر وحدة الوجود الحقيقية (**أي أن الله علة نفسه ومعلولها**) . فنظريات الشيرازي الطبيعية التي تجعل الماهية عرضا للوجود (**تبعا للسهروردي المقتول وإن بآليات تأويلية أكبر لاطلاعه على فكر ابن عربي وعكس الحل السينوي**)

تابع التعليق≤

فقد تبين لنا أنه أخطأ أيضا في توجيه المعنى المراد بوحدة الوجود.

فهؤلاء القائلون بوحدة الوجود لا يقولون إن الذات هي علة نفسها، بل يقولون إن الذات (التي هي الوجود) علة لمظاهرها أو أحوالها أو فاعلة لها، وفرق كبير بين الأمرين.

يعني إنهم يقولون بقيام فعل الذات (الله) في نفس الذات، وهذا المعنى يعني قيام المظاهر بذات الله تعالى بإرادته أو لذاته بلا توسط الإرادة، على اختلاف بينهم، وعلى كل الأحوال، فالله عندهم متصرف بنفسه، أي مؤثر بذاته، فأفعاله –بغض النظر عن حقيقتها- تقوم بذاته، أي تحلُّ بذاته، فإذا كان الدكتور حانقا على القائلين بوحدة الوجود لهذا المعنى، فإنا نقول له: أرجو أن تعلم يا حضرة الدكتور أن ابن تيمية يقول بهذا المعنى، فهو يقول إن الله تعالى يتصرف بنفسه، وتحل الحوادث (كالصوت والحرف، وإرادته الحادثة، وقدرته الحادثة، وأفعاله الحادثة الأخرى من حركة وانتقال وغضب...الخ) بذاته، وهذا هو معنى التصرف بنفسه الذي يقول به ابن تيمية. فكان عليك أن تحنق أيضا على ابن تيمية أيضا في ذلك القول. علما بأنني قد شابهت بين ابن عربي وابن تيمية من هذه

تقتضي تأسيسا ميتافيزيقيا هو عينه الصوغ الفلسفي لوحدة الوجود المحايثة. والوجود عندما يصبح هو عين الموجود يتحول الموجود المتعدد إلى أحوال الوجود الواحد أحواله التي تكون في شلال السيلان الأبدي للصراع الجدلي كما هي الحال في وحدة الوجود السبينوزية وفي أمواج البحر التلمسانية والتسترية. وهو تطور طبيعي يمكن أن نعتبر انطلاق الشيرازي فيه من وحدة الوجود الحاتمية (**ابن عربي**) بداية طبيعية له. فإذا حايثت أعيان ابن عربي الثابتة في الوجود (**ومعدومات المعتزلة الشيئية**) أو حل فيها الوجود ليخرجها من العدم صار الموجود المتعدد عين الوجود المتوحد وصارت وجودها أمواج البحر بلغة التلمساني فتكون ذات حركية ذاتية لأن الواحد بذلك يكون علة معللة لذاتها (**كاوزا سوي**) وتصبح الموجودات كلها أحوالا تطرأ على قيام الواحد.) اهـ

الجهة ومن جهات أخرى في غير كتاب من كتبي، ومنها (نقض العقيدة التدمرية) وتكلمنا على هذا المعنى في تعليقنا على رسالة وحدة الوجود للشيخ عبد الغني النابلسي وفي غيره من المواضع، ولكني لا أعتقد أن الدكتور عارف بحقيقة اعتقاد ابن تيمية بعدُ.

وقد يبدو لنا من آن لآخر في كلام الدكتور أنه يخالف أصول عقيدة ابن تيمية، وذلك من جهة أن ابن تيمية يعتقد أن الحق في الخلافات العقائدية واحد لا غير، فلا يجوز لغيره البقاء على ما هو عليه من اعتقاد، فلا يصحح بقاء الشيعي على شيعيته ولا المعتزلي على معتزليته ولا الأشعري على أشعريته، ولكنه يبطل تلك المذاهب جميعا، ويقول إن الحق واحد لا يتعدد، ويقول إن الحساب في يوم الدين سوف يكون ايضا على تلك العقائد والاختلافات فيها. أما الدكتور فلا يرى شيئا من ذلك وإن حاول إظهار أنه موافق لابن تيمية في بعض الجهات، وسوف يترتب على هذه المسألة أقوال غريبة شاذة أخرى عند الدكتور، وهذه نقطة خلاف جوهرية على الدكتور أن يعيها، وعلى المتأثرين بكلامه الظانين أنه ينصر ابن تيمية التنبه لذلك، فهو في هذا الأصل يخالف مذاهب الإسلاميين جميعا في قولهم إن الحق واحد.

تنبيهات عامة

تبين لنا أن ما اعتبره الدكتور أمرا أساسيا في مقالته الأولى، فإنه يحاول الآن قدر ما يطيقه التملص منه، بل عدم الإشارة إليه مطلقا وكأنه لم يكن! وما لم يكن مهما فإنه يكرره ويردده ما شاء له ذوقه وكرم خلقه أن يفعل!

وهذا في الحقيقة خداع مقصود للقارئ، فإن فيه قلبًا للحقائق ومغالطة مقصودة، وهو منافٍ لآداب البحث والنظر.

وسوف نذكر بعض المسائل التي لم يعرِّج عليها الدكتور في ردِّه الأخير مع أنه اعتبرها أساسية أصلية، أو عرَّج عليها وهون منها خلافا لما زعمه في رده الأول من أنها أصلية وأساسية، ونضم إليها بعض مغالطاته المكشوفة:

أولا: زعم أولاً أن ابن خلدون يعارض علم الكلام، وينفي فائدته، وقد ثبت لنا خلاف ذلك. وقد ثبت للقارئ أن ما ينسبه لابن خلدون لا يقول به.

ثانيا: زعم أن الإمام الغزالي يعارض علم الكلام وينفي فائدته مطلقا، وقد ثبت لنا خلاف ذلك. وقد ثبت للقارئ أن ما ينسبه للغزالي لا يقول به.

ثالثا: زعم الدكتور أن ابن تيمية لا يريد إثبات العقائد (الإلهيات والصفات...الخ) التي يقول بها بالأدلة العقلية، بل إن غاية مراده هو معارضة المذاهب الكلامية الأخرى. وقد ثبت للقارئ خلاف زعم الدكتور، وأنه ينسب لابن تيمية ما لا يمكن أن يقول به.

رابعا: لقد تجرأ الدكتور باتهامنا بأنا نخلط في المنطق ونفتري على ديكارت ونحرف مقولته في الكوجيتو، ونخطئ في تطبيق قواعد المنطق، وقد تبين للقارئ الكريم في الرد الأول وما كتبناه هنا

أيضا أن دعاوي الرجل ليست بذات بال ولا لها قيمة مطلقا. بل هي مجرد أخطاء متراكمة ومعاندات مقصودة.

خامسا: لقد نسبتُ للدكتور في الرد الأول عدم مبالاته بعقيدة ابن تيمية ولا برأيه في هذا المجال، بل إن كل ما يحاول فعله هو التعلق به من جهة بعض أصول النظر التي قال بها، وقد أعلن الدكتور في هذا الرد إعلانا أنه لا يهمه ما قاله ابن تيمية في مجال الاعتقاد، بل إنه قال إنه اقترف البدعة في تلخيص العقائد وتقديمها للناس لكي يعتقدوها ، فشابه بقية المتكلمين الذي يتهمهم أنهم أخذوا هذا الامر وهو تلخيص الاعتقاد من الكنيسة الشرقية.

سادسًا: نسبتُ للدكتور في الرد الأول أنه مخالف لجميع الفرق الإسلامية في عقائده، وقد اعترف بذلك في ردِّه الحالي.

سابعا: ما زال الدكتور مصرا على أن علماء الكلام والفقهاء والصوفية (بإطلاق) هم السبب الأصيل في التخلف الحاصل للأمة الإسلامية (فهم عنده مجرد عصابات مافيا يخونون دينهم توسلا بذلك لعرض من الحياة الدنيا، وطلبا للثراء والسلطة التي هي مطلبهم في ذلك!! إلى آخر ما يتفوه به)، وما يزال يحاول الدعوة إلى ذلك في مقالاته، وهذا النهج قديم حديث عنده، وما يزال يتأكد يوما بعد يوم. ولا يخفى مدى الضرر الذي يلحقه تخوين العلماء والفقهاء والعاملين في الأمة الإسلامية على ثبات شخصيتها، ووثاقتها أمام المهددات من المخالفين لأصولها الدينية الراسخة. وهذه الدعوة يتشبث بها جميع العلمانيين والحداثيين والقادحين في الإسلام توسلا إلى ذلك بالقدح في حملته والداعين إليه عبر التاريخ.

ثامنا: من الملاحظ أن د. المرزوقي يلقي بآرائه إلقاء ولا يبذل أي جهد في إثبات دعاويه التي يدعيها ومنها ما سبق الإشارة إليه، فكل ما نجده في خطابه مجرد كلام في كلام، وآراء هي أقرب للانطباعات النفسية منها إلى النظر والفكر، فيبدو لي أنه في ذلك أيضا متابع للنهج الذي صار إليه

العديد من فلاسفة السفسطائية في هذا الزمان، الذين استعاضوا عن الأدلة والبرهان بمجرد الكلام والثرثرة، واستحسنوا التشقيقات اللفظية وجعلوها تزييفا للحقائق، وهذه الصفات هي ما كان عليه السفسطائية في زمان اليونان وما سيكونون عليه في كل زمان، فمن ينفي البرهان والأدلة، لا يملك عوضا عن ذلك إلا الثرثرة اللفظية، فتصبح تلك استراتيجية له يتوسل بها إلى تصديع رؤوس قرائه، وكثرة الكلام تفيد هؤلاء في الإكثار من الإيهام للمخيلة الإنسانية بترديد الصور التي يريدونها مرات عديدة وبأساليب متنوعة على أذهانهم، فربما تثبت في أذهانهم بعد ذلك نتيجة لكثرة الكلام والإيحاءات المباشرة وغير المباشرة.

تاسعًا: لقد تبين لنا بصورة واضحة أن الدكتور يستعير مفاهيم وألفاظا من فلسفات متعددة مختلفة التوجهات، ويستفيد من اطلاعه عليها ليوظف ذلك كله في التخييل للقراء وإيهامهم بأنه يستدل ويبرهن، لكن غاية ما يفعله أنه ينقل ويقصُّ، فيستعين بوسيلة معارضة رأي برأي غيره، ويكتفي بمجرد هذه الوسيلة فيعتبرها كافية للوصول إلى هدفه من إثبات رأي معارضه لمجرد وجود من يعارضه، ومن الواضح أن في هذا نوعا من السفسطة القائمة على الدور من جهة، وعلى المغالطة من جهة أخرى.

عاشرًا: الجانب الشخصي واضح تمام الوضوح في الدكتور، والأخلاق الفظة ظاهرة بادية عليه، حيث إنه يندفع اندفاعا عظيما للهجوم على الآخرين وتسفيه آرائهم والحط منهم لمجرد أنهم يخالفونه، ولا يهتم من بعد ذلك كثيرا في تحرير الاستدلالات على آرائه، بل تراه لا يمنع استعمال المغالطات والتحايلات المختلفة استعمالا مقصودًا للوصول إلى هدفه، وقد رأينا أمثلة عديدة على ذلك فيما كتبناه. ومنه محاولته هدم علم الكلام بإيهام القراء ببعض المقدمات المتعارضة، في حين أن هذه المقدمات لا يسلم له أن أحدا من المتكلمين قد قال بها، بل إنه لا يتعالى عن استعمال بعض آراء

الفلاسفة الذين يقدح فيهم علنا ويحط عليهم إذا عارض متكلما، يدفعه إلى ذلك مجرد رغبته الشخصية بمعارضته ودفع كلامه. وهذا نوع آخر من السفسطة.

حادي عشر: يبدو لي بصورة واضحة أن الدكتور منخدع تماما بما قرره إيمانويل كانت في نقده للعقل المجرد فهو يحتج به دائما ويحيل إليه وخاصة إذا أراد الكلام في مسألة البرهان على وجود الله تعالى بالعقل أو نفي وجود الله، وكذلك فيما يتعلق بسوى ذلك من العقائد، وهو أيضا مستمد بصورة واضحة من هيجل مع أن هيجل فيلسوف المسيحية أصالة، والعديد من الكتاب وصفوا فلسفته بأنها محاولة منه لعقلنة العقائد المسيحية، والدكتور لا يخفى عليه ذلك، بل إنه يقرُّ به في بعض مقالاته.

ثاني عشر: استمداد الدكتور من المذاهب الفلسفية التجريبية والوضعية واضح تماما، ومن المعلوم أنَّ هذه الفلسفات من أعظم المذاهب معارضة للأديان. وربما يبدو لي أن الدكتور يحاول تجاوز الموقف الذي وقفه العلمانيون والحداثيون من الأديان، ويحاول في الوقت نفسه تجاوز موقف الإسلاميين في قضية الدين والدولة أو الدين والحياة البشرية بمختلف أبعادها وجهاتها، هل يوجد لدين مدخلية أصيلة في ذلك كله أو لا؟ ليأتي بموقف مخالف لهما معا يقول فيه بأنه لا يلزمه التصريح بموقف معارض للدين في نفسه، ولا بموقف موافق للمعلوم على أنه من الدين ضرورة عند الإسلاميين، ويحاول أن يجتث من خياله موقفا جديدا مبنيًا على نفي مقولة الحق المطلق في هذه المواضيع، وهو موقف السفسطة المحضة أو ما يسمى الآن عند بعض الكتاب ما وراء الحداثة. وينسى أنه لا بد في كل موقف يلتزمه من لوازم معينة، وأن هذا الموقف وإن خالف فيه (لا مجرد (تجاوز) الموهم بتخلف النظرات السابقة فكريا كما يحاول أن يوهم) المواقف السابقة إلا أنه يلزمه عليه أحكام لا يمكنه أن يعارضها وإلا خالف أصوله ووقع في التناقض المسقط لكل نظرية مهما

حاولت نفي التناقض من أصله، وهو ما وقع في بعض آرائه المتعلقة بأحكام شرعية أو أسس يزعم أنها هي الأصول الوحيدة لبناء العقائد،ونحو ذلك.

وسوف ننتظر ما يتجلى أو يتمظهر من مظاهر جديدة بديعية خيالية في نفس في عقل هذا الباحث المتفلسف.

وندعو الله تعالى في آخر هذا الكلام أن يجعله في ميزان حسناتنا، ويجعل فيه هدى للناس، ويخلصنا ويخلص قصدنا على إظهار الحقِّ، وإن خالفه المخالفون.

والحمد لله رب العالمين.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

سعيد فودة

فهرس